

Páginas malditas
Sobre la Cuestión Judía
y otros textos

Páginas malditas

Sobre la Cuestión Judía

y otros textos

KARL MARX

Reapropiación
EDICIONES

Colección Herejías

Páginas malditas.
Sobre la Cuestión Judía y otros textos

Karl Marx

Selección y traducción: Fernando Groni

Reapropiación Ediciones
reapropiacionediciones@gmail.com
www.reapropiacionediciones.noblogs.org

Primera edición: enero de 2019

ISBN: 978-84-948884-1-0
Depósito legal: AS-00120-2019

Impreso en Book Print Digital. Hospitalet de Llobregat - Barcelona.

Alentamos la difusión y reproducción total o parcial
de este libro bajo cualquier medio.

ÍNDICE

Presentación a esta edición	9
Presentación del editor	13
I. Sobre la Cuestión Judía	19
Presentación	21
Sobre la Cuestión Judía	23
II. Para una crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción	65
Presentación	67
Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción	69
III. Glosas críticas marginales al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»	87
Presentación	89
Glosas críticas marginales al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»	95
Aclaraciones finales acerca de la traducción	122
IV. Crítica de la economía nacional	129
Presentación	131
Crítica de la economía nacional	133
Índice alfabético de las obras extractadas por Marx en 1844	167

PRESENTACIÓN A ESTA EDICIÓN

La presente obra fue editada en Argentina por la editorial Libros de Anarres en noviembre de 2012. En España, pese a que circularon decenas de ejemplares provenientes de esa edición, ninguna editorial había asumido su publicación hasta ahora. Ante la necesidad de dar difusión a un material tan importante, nos planteamos asumir esa responsabilidad y nos pusimos rápidamente de acuerdo con Fernando Groni, el coordinador de la selección, comentario y traducción de estas *Páginas malditas*, para materializar la presente edición.

Los textos de Karl Marx aquí reunidos fueron escritos en los años 1843 y 1844, precisamente la época en la que Marx, influenciado por la crítica al idealismo de Feuerbach y por sus propias reflexiones en torno al robo de leña en los bosques de Colonia, pero sobre todo por su incipiente relación con Engels y el contacto con el movimiento del proletariado en París, va a romper definitivamente con toda la concepción idealista de los jóvenes hegelianos. La sentencia crucial que pronto afirmará en sus tesis sobre Feuerbach en torno a que los filósofos no hacen sino interpretar el mundo y de lo que se trata es de transformarlo se encuentra ya totalmente arraigada en la práctica de Marx. El *espíritu hegeliano*, la *crítica crítica* de los hermanos Bauer, etc., se le presentan desde entonces como algo totalmente espiritual, religioso, dedicado a la crítica de las ideas como poder separado. Ajustando cuentas con su pasado anterior, Marx se lanza a criticar todas las fuerzas materiales y falsas concepciones que impiden la transformación social.

Junto a los *Manuscritos de París* de 1844, los cuatro textos aquí publicados forman un todo que sienta las bases para el desarrollo de la crítica revolucionaria a la sociedad actual. Si bien, salvo las notas críti-

cas de las lecturas de economía política, tituladas *Crítica de la economía nacional*, los otros textos seleccionados en estas *Páginas Malditas* son más o menos conocidos, por lo general han sido olvidados, marginados, ocultados, o publicitados con groseras traducciones como subraya Fernando Groni con claridad al explicar por qué estos textos son malditos.

Seguramente alguien podrá preguntarse, ¿qué importancia puede tener hoy esta selección de textos de Marx? ¿Pueden tener actualidad unos textos del siglo XIX que polemizan sobre la cuestión judía, sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, sobre un artículo de «un prusiano» desconocido, o unas notitas de Marx en torno a sus lecturas de economía política? ¿No hay acaso textos más claros e importantes de Marx? O en todo caso, ¿no ha sido ya superada o mejorada la crítica desarrollada en dichos textos? La respuesta a todas estas preguntas puede encontrarse fácilmente en los propios textos que aquí publicamos.

No sólo los fundamentos de la realidad social que Marx critica en estas páginas siguen invariantes en la vida cotidiana, sino que los mismos se han afirmado de forma generalizada en todas las esferas de la existencia. Es más, mientras esa realidad social se ha ido consolidando hasta extremos insoportables, las dificultades y obstáculos que tenemos para contraponernos a la misma, para afirmar una transformación social, siguen siendo los mismos que Marx critica ya en estos textos. Quién puede negar, si no es colocándose en el punto de vista de este sistema social, que no es actual exponer críticamente que la emancipación política no tiene nada que ver con la emancipación humana; o que los famosos derechos del hombre se oponen al ser humano en tanto que no son más que la codificación jurídica del egoísmo, del lucro y la individualidad propios de la sociedad burguesa; o que la religión misma en la sociedad burguesa, lejos de ser una fuerza autónoma, una cuestión meramente teológica o una reminiscencia del pasado, es un producto genuino de la vida social capitalista y encuentra en ella su expresión más pura con un Dios único, abstracto y universal aceptado por todos los hombres: el dinero; o cómo no va a ser actual exponer cómo la existencia del Estado y la esclavitud

son inseparables; o que el Estado es la contraposición al verdadero ser colectivo de los hombres, o que el dinero conlleva la cosificación del ser humano, la enajenación de toda actividad humana y su producto, llegando hasta la falsificación de su propia vida y la naturalización de su ser enajenado en el dinero; y no hablemos de la actualidad de la crítica de todos esos intentos de superar el dinero en forma de bonos ya sean horarios, de tiempo, de trabajo, tan difundidos hoy en tiempos de crisis tal como Marx los critica como cambios de forma del mismo ser dinerario, etc.

Más aún, la crítica de la política, de la economía, de la filosofía, de la religión, de la sociedad capitalista... que se desarrolla en esta selección, no sólo no puede ser más actual, sino que la profundidad que contiene, que llega hasta la raíz, deja en evidencia junto a la misma política, economía, filosofía o religión actual, a todas las seudocríticas y falsas oposiciones que se nos presentan, todavía hoy, como alternativas y opuestas a las primeras. Es decir, estos textos son un ataque directo a los fundamentos de la sociedad actual y su falsa oposición, las dos fuerzas que permiten la perpetuación del orden social capitalista. Es lógico, entonces, que aquellos que luchan realmente por una transformación social radical —desde la raíz—, por una revolución social que derrumbe el edificio capitalista en todos los terrenos y afirme la comunidad humana frente a la comunidad del dinero, se interesen por estos materiales, se reapropien de ellos, los discutan, los difundan y los asuman como lo que son: un arma de combate del proletariado.

Precisamente estas *Páginas malditas* expresan elementos fundamentales de la crítica revolucionaria del proletariado contra la sociedad burguesa que domina a escala planetaria, es decir, contra la comunidad del dinero. Es sobre estas bases sobre las que Marx desplegará toda su actividad militante, desarrollando, profundizando y delimitando de forma cada vez más clara las tareas teórico-prácticas que toda esa crítica social demanda. Esta afirmación, que comprende la obra de Marx como una totalidad en desarrollo, se contrapone a toda esa periodización de la misma que la disocia en un periodo de juventud y otro de madurez. En la medida en que dicha periodización

se afirma, ya sea para defender al joven Marx frente al viejo, o viceversa, se liquida la fuerza de Marx en tanto que militante del proletariado, conduciendo ineludiblemente a una petrificación que nos arrastra hacia la ideología marxista en sus diversas variantes.

Que reivindicemos la obra de Marx como una totalidad, no quiere decir que la misma, si se mira el detalle, no contenga límites, debilidades, concesiones al enemigo, oscilaciones... También es cierto que ni el mismo Marx llegó a muchas de las profundas implicaciones que conllevaban sus propias conclusiones. Sólo desde una mirada teológica se puede hacer de Marx, o de cualquier otro, un ser puro, libre de las impurezas mundanas, tal y como hace el postulado de fe marxista-leninista, haciendo de Marx el Bauer del comunismo, el espíritu absoluto hegeliano que ha tomado cuerpo y se eleva sobre la historia, la encarnación de Dios sobre la tierra, libre de los pecados terrenales. Para desgracia de esas proyecciones religiosas, el Marx de carne y hueso, como expresión del proletariado y de un proceso histórico, estuvo influido —pero no determinado— por los límites y contradicciones de la época que le vio nacer.

Esos límites y concesiones al enemigo son precisamente la base sobre la que todos los ideólogos marxistas, liquidadores de la obra de Marx, articulan todas sus miserables posiciones y se presentan como sus continuadores a pesar de ser sus mayores enterradores. No parten de la obra de Marx como expresión de la obra del proletariado, jalónada por incontables militantes conocidos y anónimos, sino del individuo Marx y de las frases muertas que pueden servirles a sus ideas petrificadas. En contraposición a todos ellos, es partiendo del sujeto de la revolución, del proletariado, como podemos reapropiarnos de las aportaciones de Marx como expresión de nuestra propio ser, como expresión del comunismo frente al capitalismo, como expresión de la comunidad humana contrapuesta a la comunidad del dinero.

PRESENTACIÓN

DEL EDITOR

Es fácil entender por qué las páginas escritas por Marx, que se publican en la presente selección, fueron y todavía son «malditas»: no coinciden en absoluto con la imagen del Marx que se construyó oficialmente.

El Marx políticamente correcto, demócrata, reformista... y hasta leninista, que el marxismo oficial construyó durante un siglo y medio, no resiste en absoluto frente a esta crítica radical de los valores que las universidades y organizaciones reformistas transmiten acerca de él.

Como verá el lector en *Sobre la Cuestión Judía*¹ y las otras *páginas malditas* que se publican en esta selección, Marx no se muestra partidario del progreso demócrata burgués en general, ni de los derechos democráticos en sí, ni tampoco del trabajo y el esfuerzo productivo como sostienen todos sus epígonos. Tampoco proclama como objetivo del ser humano el trabajo, ni el desarrollo de la economía nacional. Es más, ni siquiera considera que el mundo pueda cambiarse desde la política, desde el Estado.

Todo esto es más que suficiente para que todas estas páginas, que publicamos en esta selección y que critican el trabajo, la economía, la democracia, la revolución política... hayan sido «olvidadas», negadas, ocultadas, descalificadas como pecados de juventud, por todos los

1. Aunque frecuentemente se conoce como *La Cuestión Judía*, este artículo es en realidad una crítica a un artículo precedente de Bruno Bauer, publicado en Braunschweig en 1843 que tiene por título precisamente: *La Cuestión Judía*. Por ello, el artículo de Marx debe llamarse algo así como «Sobre (o crítica) del artículo de Bruno Bauer sobre la Cuestión Judía» y, (para ser exactos) también de otro artículo posterior del mismo Bauer «¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?».

partidos oficiales y semioficiales que se presentaron desde siempre como sus continuadores. Al respecto merece la pena destacar que ello acontece con la familia socialdemócrata en toda su extensión: «socialistas», «comunistas», leninistas, maoístas, castristas, guevaristas... así como con su vertiente universitaria y de marxistas leninistas, formadores de cuadros, como el althuserianismo, el harneckerismo... De más está decir que también esa visión de Marx construida por sus «epígonos» ha servido desde la otra cara de la socialdemocracia, la «anarquista» o, en general, la «libertaria» y «demócrata», para su construcción del mito del Marx «socialista autoritario», «estatista» y hasta «precursor del leninismo y el estalinismo».

La selección

En este volumen se han reunido cuatro materiales distintos: tres artículos que fueron publicados por Marx y algunas notas de lectura escritas en esos mismos años (1843-44) que quedaron inéditas. Concretamente publicamos:

- La crítica al artículo de Bruno Bauer, *Sobre la Cuestión Judía*.
- *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*.
- *Glosas críticas marginales al artículo «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»*.
- Extractos de lectura de Marx de 1844 [que, por su contenido, titulamos]: *Crítica de la economía nacional*.

Si con respecto a estos últimos *Extractos de lectura*, de crítica de la economía nacional, se podría argumentar por parte de todos quienes hicieron lo imposible para que no se difundieran, que eran «sólo unos manuscritos casi ininteligibles» o que forman parte de un conjunto más grande, desordenado y demasiado inacabado para darlo a conocer, en cuanto a los otros tres textos, ni siquiera este pretexto puede ser válido para que se los haya negado tanto, pues todos fueron artículos publicados (por el mismo Marx) y relativamente conocidos y

discutidos entre quienes se interesaban entonces por la crítica radical de la sociedad de su época.

Sin embargo, nosotros los reunimos por considerar que es una buena selección (de un conjunto mucho más vasto) de textos que expresan la síntesis de la crítica radical de toda la sociedad burguesa que justamente en esos años se está conformando. El comunismo, como movimiento social secular, está dando, en esos años, un salto cualitativo fundamental: formulando y expresando su programa también a nivel teórico².

El programa de la revolución social, el programa comunista, no es para Marx un conjunto de ideas a aplicar sino, por el contrario, el movimiento social mismo del proletariado constituyéndose en fuerza y cuestionando el orden social capitalista vigente. Las expresiones teóricas debidas a Marx, como las que aquí subrayamos, son a su vez un aspecto esencial de la afirmación social de ese movimiento práctico. Por lo mismo, su ocultamiento no es sólo una cuestión teórica.

Lo que interesa entonces no son esas expresiones como producto del «individuo» Marx, sino como expresiones del proletariado constituyéndose en fuerza, en contraposición con todo el orden social capitalista. Sería más correcto todavía decir que no es Marx el que escribe sobre el movimiento práctico, sino por el contrario, que es el movimiento en su desarrollo práctico el que lo formula a través de Marx. En ese sentido, y más allá de tal o cual límite o concesión hecha en tal momento de su vida a sus propios enemigos (la socialdemocracia), **toda la obra de Marx es una contraposición brutal con todo lo que se llama marxismo.**

2. Si decimos «también» a nivel teórico es porque el comunismo, como movimiento de negación de la sociedad de explotación y opresión, y como lucha por la comunidad humana mundial, es un movimiento eminentemente práctico y global, en donde lo teórico (las formulaciones o tesis), son sólo una parte de esa afirmación histórica. En esos años, el movimiento de cuestionamiento de la sociedad burguesa, que se expresa en diversos continentes, afirma por primera vez la necesidad de unirse más allá de fronteras contra la sociedad burguesa («el proletariado no tiene patria»; «proletarios de todos los países, uníos»).

Como se sabe, en las décadas siguientes a la redacción de estos textos, diferentes hitos marcarán la lucha del proletariado por constituirse en fuerza contrapuesta a todo el orden establecido: publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* proclamando la necesidad de la unidad de los proletarios del mundo entero, asociacionismo proletario y exacerbación de la lucha de clases en todos los continentes, generalización de las publicaciones y luchas en todo el mundo, hasta la constitución de la Internacional...

Así como la circulación de materiales que critican el capitalismo radicalmente (de raíz) constituyen un elemento de fuerza en ese proceso, la distorsión y la falsificación, la negación y el ocultamiento secular de los mismos ha sido esencial en el proceso de embalsamar a Marx y Engels para poder utilizar sus escritos y liquidar aquel proceso. La función histórica de la oficialización del marxismo, de la socialdemocracia, fue siempre la de impedir por todos los medios esa constitución en fuerza del proletariado, o mejor dicho, la de canalizar esa fuerza al servicio de la reforma, del trabajo, de la economía nacional, del Estado y hasta de la guerra imperialista.

Elementos cualitativos esenciales

Los materiales publicados en esta selección contienen los elementos esenciales de la crítica radical a toda la sociedad burguesa. Nosotros queremos subrayar algunos, pero no pretendemos que sean los únicos, ni nos animamos a afirmar que son los «más esenciales». Al contrario, por ser expresiones de un proceso incipiente de afirmación programática, son materiales inacabados, contradictorios, borradores, demasiado ricos para que con tanta distancia en el tiempo alguien pueda atribuirse el derecho a decir qué es lo importante y qué no (como sistemáticamente hicieron los herederos oficiales de Marx). Por lo que instamos al lector a leerlos y releerlos, a empezar de nuevo, a cuestionarlos, a contrastarlos con su práctica y con la actualidad, a resumirlos y subrayarlos.

Es normal que en una primera lectura tanto los textos como esos borradores parezcan raros, difíciles, viejos, desactualizados, que a veces no se entienda lo que quiso decir el autor. ¡Todos los mecanismos ideológicos del capitalismo actual funcionan para presentarnos eso como ininteligible! Todo eso está fuera de moda y de los hábitos actuales que hacen que el lenguaje mismo en que se expresa la crítica del mundo actual parezca mucho más complicado que la apología que hacen los medios de fabricación de la opinión pública. Sin embargo, ¡es tan fácil de entender que el trabajo es esclavitud, que la economía nacional está en contraposición con el ser humano, que el Estado es siempre opresor!

Justamente empecemos por subrayar esos elementos cualitativos que consideramos esenciales, para facilitar el acceso a ese contenido fundamental que es la contraposición general entre el ser humano y la sociedad burguesa:

- La contraposición entre el ser humano y la sociedad burguesa es total y concierne a la vida misma en su totalidad.
- Crítica del trabajo, crítica de la economía, crítica del desarrollo económico y del progreso; en contraposición a los economistas, Marx afirma que cuanto más se desarrolla la economía nacional, más se empobrece el ser humano.
- Crítica al Estado, la liberación política deja en pie lo esencial, la liberación humana requiere una revolución que destruya no sólo tal o cual Estado, sino el Estado a secas.
- Crítica de la democracia y los derechos democráticos. Los derechos del hombre son los del hombre egoísta y consagran la propiedad privada de donde derivan todas las contradicciones de la sociedad burguesa.

Observaciones editoriales

Esta edición es el resultado de un trabajo colectivo, en el cual tuvimos en cuenta no sólo la versión original en alemán, sino un conjunto de traducciones (al español, al francés, al italiano, al inglés...) que he-

mos comparado, tratando en todos los casos de encontrar la versión que más se adecuara al pensamiento de Marx, que fuera lo más fiel posible a lo que escribió; lo que resulta mucho más complicado de lo que podría parecer a primera vista.

Para ello, además hemos leído la mayoría de los textos que Marx critica en sus trabajos (Bauer, Hegel, Ruge, Feuerbach, David Ricardo, Adam Smith...), hemos ido a ver las fuentes citadas por Marx y sobre todo hemos consultado críticas de traducciones o explicaciones globales sobre cómo las mismas fueron deformadas o falsificadas por el marxismo oficial. Para ello hemos estudiado, entre otras, las explicaciones de Riazanov, Pedro Scaron, Rosdolsky, Dangeville, Camatte, Rubel, Grupo Comunista Internacionalista, Etcétera (Barcelona), etc., reproduciendo algunas de sus explicaciones.

Al lector que quisiera ver las dificultades que presenta una edición crítica de las obras de Marx, como la que nos hemos esforzado en presentar aquí, y profundizar en el conocimiento de la falsificación histórica que existe del conjunto de la obra, aconsejamos los siguientes materiales de base:

- 1) Pedro Scaron: véase por ejemplo la extensa y argumentada «Advertencia del Traductor» en *El Capital*, edición de Siglo XXI.
- 2) Roger Dangeville: *Le parti de classe* (Petite Collection Maspero), principalmente el primero de los 4 volúmenes.
- 3) Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, Siglo XXI.
- 4) G.C.I., Etcétera, Rubel... véase en particular el artículo *Glosas críticas marginales al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social...»*. que publicamos en esta selección y en el que se citan las obras y explicaciones de Maximilien Rubel.

Salvo aclaración explícita, todos los pasajes en negrita, así como las notas son exclusiva responsabilidad nuestra.

I
SOBRE
LA CUESTIÓN JUDÍA

PRESENTACIÓN

En octubre de 1843, unos meses después de que el gobierno prusiano ordenara el cierre del periódico *La Gaceta Renana* [*Rheinische Zeitung*], Marx decide trasladarse a Francia. Una vez allí, junto a Arnol Ruge, se embarca en un nuevo proyecto, los *Anales franco-alemanes* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*], publicación bilingüe en la que colaborarán personajes importantes como Engels, Bakunin o Moses Hess.

En febrero de 1844 hacía su aparición el primer y único número de la revista. El trabajo de confección y realización de este número recayó en Marx, ayudado exclusivamente por Hess, debido a la enfermedad que afectó a Ruge justo en el momento de preparar todo el material para su publicación. Se trataba de un número doble en el que destacaban, junto al *Esbozo de crítica de la economía política* de Engels, dos textos de los que Marx ya había redactado lo fundamental antes de abandonar Alemania, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la Cuestión Judía*.

Las diferencias que se manifestaron con Ruge, una vez impresos los ejemplares, no tardaron en explotar. Marx tenía claro que el camino a seguir pasaba «por una crítica despiadada de todo lo existente» lo que espantaba a Ruge y provocó, junto a los problemas de censura y de financiación, que el proyecto no pasara de ese primer número. La corta vida de esa publicación contrasta con el carácter imperecedero que contienen los dos textos de Marx en lo que a esa «crítica despiadada de todo lo existente» se refiere.

En su texto *Sobre la Cuestión Judía* [*Zur Judenfrage*], redactado entre agosto y diciembre de 1843, Marx realizaba una crítica de dos materiales elaborados por su antiguo amigo Bruno Bauer, *La Cuestión Judía* y *¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?* La discusión sobre esa cuestión era un tema candente por la negación de derechos políticos para los judíos por el Estado cristiano, que contrastaba con el poder económico que una gran parte de ellos poseía. Bruno Bauer defendía en su libro que la liberación de los judíos consistía en su emancipa-

ción política y que la misma exigía la abolición de la religión judía y de todas las demás, pues esa emancipación sólo podía afirmarse en un Estado laico. Marx aprovecha la ocasión no sólo para refutar las tesis de Bauer, sino para ir al fondo de la cuestión: la problemática de la emancipación humana.

En su crítica, Marx demuestra la incapacidad de Bauer de ir más allá de una crítica teológica para alcanzar la esencia de la cuestión judía. Bauer sólo comprende la naturaleza religiosa del judaísmo, pero no la base profana de esta naturaleza religiosa. Haciendo de la conciencia religiosa algo autónomo, explica a los judíos reales por la religión judía, en lugar de explicar la religión judía por medio del judío real. Marx expone de forma brillante que el judaísmo real, profano, y por consecuencia el judaísmo religioso, es constantemente producido por la vida burguesa, por los elementos prácticos de la sociedad burguesa, por el dinero, por el comercio, el lucro, la usura, el egoísmo... y, por tanto, la emancipación del judío se encuentra en la emancipación de la sociedad frente al judaísmo profano. En ese contexto, Marx desarrolla una crítica de la política al ridiculizar las posiciones de Bauer exponiendo la contraposición entre la emancipación política y la emancipación humana, denunciando toda tentativa de la libertad a través del Estado, criticando la comunidad política y los derechos universales del hombre en tanto que producto genuino de la sociedad burguesa, del hombre atomizado y separado de su comunidad. Lo que parecía una cuestión reducida a la religión, y en particular a la religión judía, adquiere en el texto de Marx su verdadera dimensión al descubrir bajo esa apariencia religiosa un aspecto central de nuestra época.

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA³

I. Bruno Bauer, *La Cuestión Judía* Braunschweig, 1843

Los judíos alemanes aspiran a su emancipación. ¿Qué emancipación? La emancipación ciudadana, política⁴.

Bruno Bauer les contesta: nadie, en Alemania, se encuentra emancipado políticamente. Ni siquiera nosotros somos libres. ¿Cómo os vamos a liberar a vosotros? Los judíos sois unos egoístas, exigiendo una emancipación especial en vuestra calidad de judíos. Como alemanes, tendríais que trabajar por la emancipación política de Alemania; como hombres, por la emancipación humana. Y la opresión y el desprecio en

3. *Zur Judenfrage* publicado en los *Anales franco-alemanes* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*] en febrero de 1844.

Este artículo de Marx critica los dos textos de Bauer que se mencionan a continuación y que constituyen los subtítulos del artículo:

1.º) Bruno Bauer, *La Cuestión Judía*, Braunschweig, 1843

2.º) Bruno Bauer, *¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?*. Veintiún pliegos desde Suiza, ed. por Georg Herweg, Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.

4. El tema de la relación judaísmo-Estado, por el contraste entre el enorme poder del dinero que tenía el judío y la ausencia de derechos políticos reconocidos por el Estado cristiano, era discutido más allá de las fronteras de Alemania y Francia tanto por los jóvenes hegelianos como por los fourieristas o los partidarios de Proudhon o Blanqui. Para que el lector se ubique desde el principio en la situación existente que genera la polémica, nos parece importante citar al propio Bauer resumiendo la situación del judío: «El judío, que en Viena por ejemplo es simplemente tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío, que en uno de esos minúsculos Estados alemanes puede carecer de derechos, decide el destino de Europa». Esta aclaración resulta indispensable, porque la crítica al poder económico, concentrada en el judío (en realidad al judío burgués comerciante y usurero) no era en absoluto una crítica étnica o racial, como se ha pretendido a posteriori, llegando a acusar hasta de «antisemitismo» a muchos representantes del proletariado revolucionario. Dicha acusación fue hecha hasta contra el propio Marx por este texto.

que se os tiene en particular, no deberíais sentirlos como excepción sino al contrario como confirmación de la regla.

¿O es que los judíos reclaman la igualdad de derechos con los súbditos cristianos? Entonces reconocen la legitimidad del Estado cristiano, entonces reconocen el régimen de la subyugación general. ¿Por qué les desagrada entonces su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué el alemán podría interesarse por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado cristiano no conoce más que privilegios. En él el judío posee el privilegio de ser judío. Como judío tiene derechos que no poseen los cristianos. ¿Por qué pretende entonces derechos que no tiene y los cristianos disfrutan?

Cuando el judío reclama emanciparse del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. ¿Pero, abandona él, el judío, su prejuicio religioso? ¿Qué derecho tiene entonces a exigir de otro esa renuncia a la religión?

La misma esencia del Estado cristiano le impide emancipar al judío; pero, agrega Bauer, la misma esencia del judío le impide ser emancipado. Mientras el cristiano siga siendo cristiano y el judío siga siendo judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar, como de recibir, la emancipación.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con el judío como lo que es, Estado cristiano, es decir, según el modo de los privilegios. Permitirá la separación de los judíos de otros súbditos; pero haciéndole sentir la presión de los otros ámbitos separados, y de forma tanto más enérgica como el judío se halle en oposición religiosa a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, tratándolo como una entidad extranjera; porque a la nacionalidad real le opone su quimérica nacionalidad, a la ley real su ley ilusoria; porque considera justificado su exclusivismo frente a la humanidad, porque por principio él no forma parte de ningún movimiento histórico y se aferra a un futuro que no tiene nada en común con el futuro general

del hombre, considerándose como miembro del pueblo judío y considerando a éste el pueblo elegido.

Judíos, ¿a título de qué aspiráis entonces a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Ella es enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? No hay ciudadanos en Alemania. ¿En cuanto hombres? No lo sois, como no lo son tampoco esos a los que apeláis.

Bauer, luego de someter a crítica las diversas posiciones y soluciones anteriores acerca de la emancipación judía, ha replanteado la cuestión sobre nuevas bases. Así se pregunta, ¿cuál es la naturaleza del judío que debe emanciparse y cuál la del Estado cristiano que debe emanciparle? Su respuesta es una crítica de la religión judía, un análisis de la oposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, y el esclarecimiento de lo que es el Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, ingenio, profundidad y en un estilo tan preciso como vigoroso y enérgico.

¿Cómo resuelve, pues, Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de un problema contiene su solución. La crítica de la cuestión judía es su solución. Para poder emancipar a otros, tenemos que comenzar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis religiosa. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Suprimiendo la religión. Sólo cuando el cristiano y el judío lleguen a ver sus religiones opuestas como meros estadios diferentes en la evolución del espíritu humano, como diversas pieles de serpiente abandonadas por la historia, y al hombre como la serpiente cuya piel han sido. Entonces dejarán de hallarse en una relación religiosa, para establecer una relación ya sólo crítica, científica, una relación humana. La ciencia será entonces su unidad. Y los conflictos en la ciencia se resuelven por la ciencia misma.

El judío alemán es quien más experimenta la falta de emancipación política en general, dado el, muy particular, marcado cristianis-

mo del Estado. Sin embargo, tal y como la entiende Bauer, la cuestión judía tiene, aparte de la situación específicamente alemana, un alcance general. Se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la contradicción entre el particularismo religioso y la emancipación política. La emancipación de la religión es vista como la condición tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente, como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, emanciparse él mismo.

Bien, se dice y lo dice incluso el judío, el judío tiene que ser emancipado, pero no en su calidad de judío, no por ser judío, ni porque tenga una ética basada en un tan excelente principio humano general. Por el contrario, el judío cederá el paso al ciudadano, para ser eso, ciudadano, a pesar de ser judío y de seguir siéndolo. Es decir, que era y es judío, pese a ser ciudadano y vivir a nivel general una misma condición humana; su esencia judía y particularista terminará siempre siendo más fuerte que sus deberes humanos y políticos. El prejuicio subsistirá a pesar de imperar sobre él los principios generales. Y si subsiste, es el prejuicio el que imperará sobre todo lo demás [...]. Sólo por un sofisma, aparentemente, podría el judío seguir siéndolo en la vida del Estado. De querer seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y lo que acabaría imponiéndose; es decir, su vida en el Estado sólo sería apariencia o excepción puramente momentánea frente a la esencia y la regla [*¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?* p. 57].

Oigamos, por otra parte, de qué forma se plantea Bauer la tarea del Estado.

Francia [dice] nos ha ofrecido recientemente [Debate de la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840] con respecto a la cuestión judía —y constantemente en todas las otras cuestiones políticas desde la revolución de julio— el espectáculo de una vida libre, pero cuya libertad es negada por la ley, declarándola así apariencia, a la vez que por otro lado desmiente sus leyes libres con los hechos [*La Cuestión Judía*, p. 64].

En Francia la libertad universal no es todavía ley. Tampoco la cuestión judía se halla resuelta. Y es que la libertad en la ley —según la cual todos los ciudadanos son iguales— se halla limitada en una vida dominada y dividida por privilegios religiosos; esa falta de libertad en la

vida, que a su vez repercute sobre la ley, obliga, a ésta, a sancionar la división de los ciudadanos, de suyo libres, en oprimidos y opresores [*ib.*, p. 65].

Entonces, ¿cuándo se hallaría resuelta la cuestión judía en Francia?

El judío, por ejemplo, habrá dejado necesariamente de serlo el día en que no se deje prohibir por su ley el cumplimiento de sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos; o sea, cuando, por ejemplo, vaya el sábado a la Cámara de Diputados y tome parte en el debate. Todos los privilegios religiosos, por tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tienen que ser abolidos; y en caso de que algunos o bastantes o incluso la mayoría se crea obligada a cumplir deberes religiosos, el cumplimiento de esos deberes tiene que serles dejado a su propio arbitrio como asunto puramente privado [*ib.*, p. 65].

Ya no hay religión, si no hay religiones privilegiadas. Quitadle a la religión su fuerza exclusiva y dejará de existir [*ib.*, p. 66].

El Sr. Martin du Nord⁵ entendió la propuesta de suprimir la mención del domingo en las leyes como equivalente a la de declarar muerto el cristianismo; con el mismo derecho —perfectamente fundado— la declaración de que la ley sobre el sábado ya no obliga al judío, significaría proclamar la abolición del judaísmo [*ib.*, p. 71].

Bauer exige así por una parte que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si quiere emanciparse políticamente. Por otra parte, en consecuencia, la supresión política de la religión equivale para él a la supresión lisa y llana de la religión. Un Estado que presuponga la religión, no ha llegado a ser aún un Estado verdadero, real.

Cierto es que la creencia religiosa ofrece garantías al Estado. Pero ¿para qué Estado? ¿Qué tipo de Estado es ese? [*ib.*, p. 97].

Aquí se pone de manifiesto lo unilateral que es esta concepción de la cuestión judía.

5. Nicolas Ferdinand Martin, llamado du Nord (1790-1847), ministro de Justicia francés (1840-1847).

No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: ¿de qué clase de emancipación se trata y qué condiciones le son inmanentes? Sólo una **crítica de la emancipación política misma** puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en la «cuestión general de nuestro tiempo»⁶.

Bauer incurre en contradicciones por no haber elevado el problema a este nivel. Establece condiciones que no tienen que ver con la esencia de la emancipación política. Plantea preguntas ajenas a su problema y soluciona problemas que dejan intacta su pregunta. De los adversarios de la emancipación judía, Bauer dice:

Su única falta consistía en presuponer el Estado cristiano como el único verdadero, en vez de someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo [*ib.*, p. 3].

Nosotros vemos la falta de Bauer en que sólo somete a crítica al «Estado cristiano» y no al «Estado a secas», en que no investiga la relación de la emancipación política con la emancipación humana, y en que, por tanto, establece condiciones únicamente explicables por una ingenua confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general. Bauer pregunta a los judíos: ¿Tenéis desde vuestro punto de vista el derecho de aspirar a la emancipación política? Nosotros preguntamos a la inversa: el punto de vista de la emancipa-

6. En la crítica a Bauer, Marx toma la cuestión judía tal como está planteada, en función del enorme poder del dinero del judío y la ausencia de derechos políticos del mismo, y la lleva a sus términos fundamentales: la cuestión de la relación entre el dinero, la religión y el Estado. Esto le permite romper con los límites de la crítica de Bauer (a quien hasta esa fecha trataba con admiración) y exponer los límites de la emancipación política; crítica que es, al mismo tiempo, la del mundo burgués y de la revolución burguesa. La crítica de Marx no es contra el Estado cristiano, sino contra el Estado a secas, no es contra tal o cual política sino contra la sociedad burguesa misma. Dicha crítica contrapone, a la emancipación política, la emancipación social de la humanidad.

ción política, ¿tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?

Según el Estado en que vive el judío, la cuestión judía cobra una fisonomía diferente. En Alemania, donde no hay un Estado político, un Estado que exista como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente teológica. El judío se encuentra en oposición religiosa con un Estado que confiesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es teólogo ex profeso. Crítica significa aquí crítica de la teología, crítica de doble filo: tanto de la teología cristiana como de la judía. De modo que seguimos en la teología, por más críticos que seamos como teólogos.

En Francia, en el Estado constitucional, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la imperfección de la emancipación política. La apariencia de una religión de Estado se conserva bajo la fórmula —por más que vacía y en sí misma contradictoria— de una religión de la mayoría. De esta forma la relación del judío con el Estado cobra la apariencia de una oposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica —por lo menos en una parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación teológica para convertirse en una cuestión realmente profana. Sólo allí 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. La crítica de esta relación deja de ser teológica, tan pronto como cesa el Estado de comportarse teológicamente con la religión, para hacerlo en cuanto Estado, es decir, políticamente. En este punto, en que la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica.

«En los Estados Unidos no hay ni religión de Estado ni religión declarada mayoritaria ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos» [*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis* [*María o la esclavitud en los Estados Unidos*], por G. de Beaumont, París 1835, p. 214]. Incluso hay algunos Estados de Norteamérica, en los que «la Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un

culto como condición de los privilegios políticos» [*ib.*, p. 225]. Con todo «en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honrado» [*ib.*, p. 224]. Sin embargo, Norteamérica es por excelencia el país de la religiosidad, como afirman unánimemente Beaumont⁷, Tocqueville y el inglés Hamilton. De todos modos, los Estados de Norteamérica son sólo un ejemplo.

La cuestión es: ¿en qué relación se halla la emancipación política acabada ante la religión? Si hasta en un país de emancipación política acabada, nos encontramos no sólo con la existencia de la religión, sino además con su existencia lozana y llena de vitalidad, queda probado que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero como la existencia de la religión es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo ser del Estado. La religión ya no es para nosotros el fundamento sino sólo el fenómeno de los límites que presenta el mundo. Por tanto, las trabas religiosas de los libres ciudadanos las explicamos partiendo de sus trabas profanas. No afirmamos que tienen que superar su limitación religiosa para superar sus barreras mundanas. Afirmamos que superarán sus barreras religiosas tan pronto como destruyan sus barreras profanas. 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 historia⁸. La cuestión de

7. Gustave Auguste Bonnin de la Bonninière Beaumont (1802-1866). Político y aristócrata francés. Además de *Marie ou l'esclavage aux États-Unis*, escribió, en colaboración con Alexis de Tocqueville, *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France* (París, 1833) [ed. cast.: *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, Tecnos, (Madrid, 2005).].

8. Evidentemente, este tipo de afirmaciones se encuentra en continuidad con la posición de Feuerbach. «Hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología. De este modo la historia ha realizado, ha convertido en un objeto de la conciencia lo que la teología era sólo de suyo» [Feuerbach V, p. 13; *La esencia del cristianismo, Introducción*, 2ª parte]. Era fundamental afirmar que Dios había sido creado por el hombre y en general el origen antropológico de todo el «reino de los cielos». Pero no era suficiente. Marx en este mismo texto va más allá de ese materialismo contemplativo que consta-

la relación entre la emancipación y la religión se convierte, para nosotros, en la cuestión de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana.

Si criticamos la debilidad religiosa del Estado político es en cuanto estructura profana, prescindiendo de sus debilidades religiosas. La contradicción del Estado con una religión precisa, por ejemplo, el judaísmo, la humanizamos viendo en ella la contradicción del Estado con elementos mundanos determinados y, en la contradicción del Estado con la religión en general, la contradicción del Estado con sus presupuestos generales.

La emancipación política del judío, del cristiano, del hombre religioso en general, es la emancipación del Estado frente al judaísmo, al cristianismo y en general a la religión. El Estado en su forma propia y característica, en cuanto Estado, se emancipa de la religión emancipándose de la religión de Estado, o sea, reconociéndose a sí mismo como Estado y no reconociendo a ninguna religión. La emancipación política de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión, porque la emancipación política no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación humana.

El límite de la emancipación política se muestra, enseguida, en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite, sin que el hombre se libere realmente; **el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre**⁹. El mismo Bauer lo admite tácita-

ta la evolución histórica del judaísmo para proclamar que «la emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo» (frase con la que Marx termina este texto).

9. El Estado libre no hace del hombre un hombre libre. Esta afirmación fundamental es la base de lo que es el socialismo revolucionario, el comunismo, y siempre fue retomada por los revolucionarios. Incluso, a nivel de organizaciones formales, muchos anarquistas y libertarios también recogieron esta afirmación fundamental. Es paradójico que muchos años después Bakunin, que afirma junto con Marx y otras minorías esa base fundamental del programa revolucionario, haya podido pensar que Marx, que tan temprano había comenzado la crítica del Estado libre, hubiese podido ser el defensor de la teoría del «Estado popular libre» de la socialdemocra-

mente, cuando establece la siguiente condición para la emancipación política:

Todo privilegio religioso en general, por tanto, también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tiene que ser abolido; y en caso de que algunos o bastantes o incluso la mayoría se siga creyendo obligada a cumplir deberes religiosos, este cumplimiento tiene que dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado.

O sea, que el Estado puede haberse emancipado de la religión, incluso cuando la mayoría siga siendo religiosa; y la mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente privado.

Pero la actitud del Estado, sobre todo del Estado libre, para con la religión es sólo la de los hombres que componen el Estado ante la religión. Por tanto, el hombre que se libera por medio del Estado, políticamente, de una barrera, elevándose sobre ella, lo hace en forma parcial, abstracta y limitada. Por tanto, también, cuando el hombre se libera políticamente, lo hace dando un rodeo, a través de una mediación, aunque se trate de una mediación necesaria. Y, por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado —es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado—, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo, a través de un mediador. La religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador, sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su libertad de espíritu humano.

cia alemana, como afirma en *Estatismo y anarquía*. La confusión fue evidentemente favorecida porque la furibunda crítica de Marx del «Estado libre y popular» sólo circulaba, lamentablemente, en privado. Las consecuencias de esa nefasta concesión de mantener en privado la crítica, favorecería todas las maniobras socialdemócratas de división del movimiento proletario entre comunistas y anarquistas.

La elevación política del hombre por encima de la religión participa de todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado en cuanto tal anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre declara la propiedad privada como políticamente abolida, al eliminar el carácter censitario del electorado y de la elegibilidad, como lo han hecho muchos Estados de Norteamérica. Hamilton¹⁰ tiene toda la razón, cuando interpreta así este hecho desde el punto de vista político: «La masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria». La propiedad privada, ¿acaso no se ha suprimido idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador del propietario? La forma censitaria es la última forma política de reconocer la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con ella, sino que incluso la presupone. El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular, sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad; por eso determina Hegel tan acertadamente la relación del Estado político con la religión, cuando dice:

Para que el Estado cobre existencia como la realidad moral del espíritu que es consciente de sí mismo, es necesario que se distinga de la forma de la autoridad y de la fe. Pero esta distinción sólo se produce en tanto y en cuanto la parte eclesiástica llega a dividirse en sí misma. Solo de este modo, a través de las iglesias particulares, ha adquirido

10. Se trata del científico y escritor escocés Thomas Hamilton, autor de *Men and Manners in America* (Edimburgo, 1833). Marx cita la traducción alemana, *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, (Mannheim, 1834) t. I, p. 146.

el Estado la generalidad del pensamiento, el principio de su forma, y la hace real [Hegel, *Filosofía del Derecho*, 1ª ed., p. 346]¹¹.

En efecto, sólo así, por encima de los elementos particulares, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político acabado es por esencia la vida genérica del hombre en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo fuera del ámbito del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta. 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. El Estado político se comporta de forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir, que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El hombre es un ser profano en su realidad inmediata, en la sociedad burguesa. Y en ella, donde pasa ante sí y para los otros como un individuo real, es un fenómeno falso. En cambio, en el Estado, donde se le considera como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ilusoria, su vida individual real le ha sido arrebatada, sustituida por una universalidad irreal.

El conflicto existente entre el hombre que profesa una religión particular con su propia condición de ciudadano, y con los otros hombres como miembros de la comunidad, se reduce a la división profana entre el Estado político y la sociedad burguesa. Para el hombre en

11. G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke*, (Berlín, 1833), t. III, p. 346. [Ed. cast.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Edhasa, (Barcelona, 1988)].

cuanto *bourgeois*¹² [burgués] su «vida en el Estado o es mera apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla». Claro que tanto el *bourgeois* como el judío viven en el Estado sólo por un sofisma, lo mismo que sólo por un sofisma es el *citoyen* [ciudadano] judío o *bourgeois*. Pero esta sofística no es personal. Es la sofística del mismo Estado político. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el individuo, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma en que se encuentra el *bourgeois* con el *citoyen*, el miembro de la sociedad burguesa con su piel de león política.

Bauer deja en pie este conflicto profano, a que termina reduciéndose la cuestión judía, entre el Estado político y sus presupuestos — sean éstos materiales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como cultura y religión—, entre el interés general y el interés privado, es decir, entre el Estado político y la sociedad burguesa. Deja en pie estas antítesis profanas y se contenta con polemizar sobre su expresión religiosa.

Precisamente las necesidades, fundamento de la sociedad burguesa, que garantizan su existencia y su necesidad, exponen esa misma existencia a constantes peligros, alimentan en ella un factor de inseguridad y producen ese fluctuante amasijo de pobreza y riqueza, miseria y prosperidad, en una palabra, la inestabilidad [*La Cuestión Judía*, p. 8].

Véase toda la sección titulada *La sociedad burguesa*, (pp. 8-9), que sigue en líneas generales la *Filosofía del Derecho* de Hegel. La sociedad burguesa, en su oposición al Estado político, es reconocida como ne-

12. Con frecuencia Marx recurre al francés, utilizando burgués y ciudadano como palabras más específicas que las existentes en alemán, en donde no existe la distinción entre «civil» y «burgués», entre «sociedad civil» y «sociedad burguesa». Sin esta interacción entre los idiomas, Marx no hubiese podido formular claramente la contradicción entre el burgués y el ciudadano. Aprovechemos para agregar que esta cuestión siempre dificulta la traducción desde el alemán y que, en estos textos históricos, muchos traductores prefieran «sociedad civil». A lo largo de la obra nosotros hemos valorado el contexto a la hora de elegir entre «sociedad burguesa» o «sociedad civil».

cesaria, porque lo es el Estado. La emancipación política es, en efecto, un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden del mundo. Naturalmente nos estamos refiriendo a la emancipación real, práctica.

El hombre se emancipa políticamente de la religión cuando la destierra del derecho público al derecho privado. Allí donde el hombre se comporta como un ser genérico, en comunidad con otros hombres —aunque sea de un modo limitado, en una forma y ámbito particulares—, la religión ha dejado de ser el espíritu del Estado para convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa, del ámbito del egoísmo, del *bellum omniun contra omnes*¹³. La religión ha dejado de ser la esencia de la comunidad para convertirse en la esencia de la diferencia. Ella vuelve a ser lo que fue en su origen: la expresión de la separación del hombre con respecto a la comunidad, con él mismo y con los otros hombres. Ahora no es más que la confesión abstracta de una particularidad tergiversada, de una extravagancia personal, de la arbitrariedad. El astillamiento sin límites de la religión, por ejemplo en Norteamérica, le da incluso externamente la forma de un aspecto puramente individual; se halla desplazada como uno más al campo de los intereses privados y desterrada de la cosa pública como tal. Pero no hay que engañarse sobre los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en un hombre público y un hombre privado, la dislocación con que la religión abandona el Estado por la sociedad burguesa, no es un estadio sino la plenitud de la emancipación política. Ésta, por consiguiente, ni termina con la religiosidad real del hombre ni lo pretende.

La descomposición del hombre en el judío y el ciudadano, el protestante y el ciudadano, el hombre religioso 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

13. «Guerra de todos contra todos». Esa es la clave de la sociedad burguesa, el egoísmo de cada uno, la unidad de los intereses privados contrapuestos, la guerra del hombre con el hombre.

política de emanciparse de la religión. En tiempos en que la sociedad burguesa está dando a luz brutalmente el Estado político como tal, cuando la autoliberación humana trata de realizarse en la forma de autoliberación política, entonces el Estado puede y debe avanzar hasta suprimir la religión, a abolirla; pero sólo de la manera en que llega a suprimir la propiedad privada, hasta el extremo de la confiscación y los impuestos progresivos; de la misma manera que llega a suprimir la vida con la guillotina. En los momentos de especial conciencia de sí, la vida política trata de aplastar a su presupuesto, la sociedad burguesa y sus elementos, para constituirse como la vida real y coherente de los hombres a nivel de especie. Esto, sin embargo, no puede conseguirlo más que contradiciendo violentamente la base de su propia vida, es decir declarando la revolución como permanente. Por eso 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.

El Estado cristiano —como lo llaman—, que reconoce el cristianismo como su fundamento, su religión oficial y, por tanto, excluye las otras religiones, no es el Estado cristiano acabado, sino que lo es sólo el Estado ateo, democrático, el Estado que asigna a la religión su puesto entre los otros elementos de la sociedad burguesa. El Estado aún teólogo, que sigue profesando oficialmente el cristianismo, que no se atreve todavía a proclamarse como Estado, aún no ha conseguido expresar profana, humanamente, en su realidad como Estado, el fundamento humano, cuya expresión exaltada es el cristianismo. Lo que se suele llamar Estado cristiano no es ni más ni menos que el no-Estado; porque no es posible plasmar en creaciones humanas reales el cristianismo como religión, sino únicamente el substrato humano de la religión cristiana.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, de ningún modo la realización política del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en la forma de la religión, aún no lo profesa en la forma del Estado, pues todavía se comporta religiosamente con la religión; es decir, que no pone realmente en práctica el

fundamento humano de la religión, pues sigue conjurando la irrealidad, la figura imaginaria de ese núcleo humano. El que llaman Estado cristiano es el Estado imperfecto y la religión cristiana le sirve como complemento y para santificar su imperfección. Por tanto, la religión no puede ser para él más que un medio y él el Estado de la hipocresía.

Hay una gran diferencia entre que el Estado acabado cuente la religión entre sus premisas, por razón de la deficiencia que va implícita en la esencia general del Estado, o que el Estado imperfecto declare la religión como su fundamento, en razón de la deficiencia que su existencia especial lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso la religión se convierte en política deficiente. En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la política acabada. El Estado llamado cristiano necesita de la religión cristiana para completarse como Estado. El Estado democrático, el Estado verdadero, no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario, puede hacer abstracción de la religión, porque en él el fondo humano de la realidad se realiza de manera profana. En cambio, el Estado llamado cristiano se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política. Una vez que degrada las formas del Estado a una apariencia, hace lo mismo con la religión.

Para hacer más clara esta antítesis, veamos cómo construye Bauer el Estado cristiano partiendo de la idea del Estado germanocristiano:

Últimamente, para demostrar la imposibilidad o inexistencia de un Estado cristiano [dice Bauer] se ha recurrido mucho a aquellas sentencias del Evangelio que no sólo no cumple, sino tampoco puede cumplir, a no ser que se quiera disolver totalmente [como Estado]. Pero el problema no es tan fácil de liquidar. En efecto, ¿qué exigen esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, volver la espalda al Estado, la abolición de las relaciones mundanas. Ahora bien, todo esto lo exige y cumple el Estado cristiano. Se ha apropiado el espíritu del Evangelio y, si no lo reproduce a la letra, es sólo porque lo expresa en las formas del Estado, es decir, en formas que por una parte proceden de la política de este mundo, pero quedan rebajadas a una simple apa-

riencia en el renacer a que les somete la religión. Se vuelve la espalda al Estado, sirviéndose para ello de sus propias formas [*ib.*, p. 55].

Bauer desarrolla enseguida que en el Estado cristiano el pueblo es sólo un no-pueblo carente de voluntad propia. Su verdadera existencia la posee en la cabeza a la que se halla sometido, la cual, sin embargo, le es extraña por su origen y naturaleza, es decir, le ha sido dada por Dios y se la ha puesto al frente de él sin su intervención. Igualmente que las leyes de este pueblo no son obra suya sino revelaciones positivas, su soberano necesita de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo propiamente tal, con la masa. Esta masa a su vez se descompone en una infinidad de sectores especiales, de origen y naturaleza casual, que se distinguen por sus intereses, así como por sus específicos prejuicios y pasiones, y cuyo privilegio consiste en el permiso de aislarse mutuamente, etc. (Pág. 56).

Pero el mismo Bauer agrega:

La política, cuando sólo es tomada como religión, tiene tan poco derecho a llamarse política como el fregado de las ollas, considerado como rito religioso, a llamarse quehacer doméstico [*ib.*, p. 108].

Pues bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es un «quehacer doméstico», lo mismo que los «quehaceres domésticos» son religiosos. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación entre «espíritu» y «letra» del Evangelio es un acto irreligioso. Haciendo hablar al Evangelio con la letra de la política, distinta de la del Espíritu Santo, el Estado comete un sacrilegio, si no ante los ojos de los hombres, sí al menos ante sus propios ojos religiosos. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, la Biblia como su Constitución, se le enfrentan las palabras de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es santa hasta en su letra. Este Estado, y la basura humana sobre cuya base él se constituye, incurre en una contradicción dolorosa, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio, que «no sólo no cumple, sino que tampoco puede cumplir, a no ser que se

quiera disolver por completo como Estado». ¿Y por qué no se va a disolver totalmente? A esta pregunta no tiene nada que responderse ni a sí, ni a otros. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un *deber ser* cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su propia existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. La crítica se halla, pues, en su pleno derecho, cuando fuerza al Estado a invocar la Biblia, lo que lo lleva a tal locura en su conciencia que ya no sabe qué es imaginación y qué es realidad y la infamia de sus fines profanos, amparada bajo capa de religión, entra en conflicto con la rectitud de su conciencia religiosa, para quien la religión es el objetivo del mundo. Un Estado semejante sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en el esbirro de la Iglesia católica. Frente a ella, que considera al poder profano como un cuerpo sometido a ella, el Estado—el poder profano que pretende dominar el espíritu religioso— es impotente.

En el llamado Estado cristiano se halla vigente la enajenación, no el hombre. El único hombre válido, el rey, no sólo es específicamente distinto de los otros hombres, sino un ser religioso en sí mismo, unido directamente con el cielo, con Dios. Las relaciones dominantes siguen basándose en la fe. El espíritu religioso, por tanto, no se ha secularizado todavía realmente.

Pero tampoco puede ser realmente secularizado. ¿Qué es en efecto sino la forma nada secularizada de un estadio de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a su realidad en tanto y en cuanto la fase de desarrollo del espíritu humano que expresa religiosamente se perfila y constituye en su forma laica. Es lo que ocurre en el Estado democrático. Su fundamento no es el cristianismo sino el fundamento humano del cristianismo. Si la religión sigue siendo la conciencia ideal, supramundana de sus miembros, es porque constituye la forma ideal de un estadio del desarrollo humano plasmado en ella.

Lo que hace religiosos a los miembros del Estado político es el dualismo entre vida individual y la vida genérica; entre vida de la sociedad burguesa y la vida política; es la relación que mantiene el hombre con el Estado como su verdadera vida, trascendente a su propia individualidad real; es el hecho de que, en este caso, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión de la separación y enajenación del hombre frente al hombre. Lo que hace cristiana a la democracia política es que en ella el hombre, y no solo uno sino cada uno de los hombres, vale como el ser supremo, soberano; pero el hombre tal como se presenta sin cultura ni socialidad, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como es aquí y ahora, el hombre pervertido, enajenado, vaciado por toda la organización de nuestra sociedad, tal y como la ha hecho el dominio de situaciones y elementos inhumanos, en una palabra: el hombre que todavía no es realmente un ser a nivel de la especie¹⁴. La fantasía, el sueño, el postulado del cristianismo: la soberanía del hombre —pero vinculado con un ser ajeno, distinto del hombre real— es en la democracia realidad sensible, presente, máxima, profana.

En la democracia plena, la conciencia religiosa y teológica se tiene incluso por tanto más religiosa y teológica, ya que al parecer carece tanto de significado político como de objetivos terrenales y más se retrae ante la realidad, expresión de la cortedad de luces, producto de la arbitrariedad y la fantasía, en una palabra: es una vida realmente trascendente. El cristianismo alcanza así la expresión práctica de su significado religioso universal, cobijando bajo una forma única las concepciones más dispares y sobre todo no exigiendo de otros cristianismo sino sólo religión, aunque sea cualquier otra religión [cfr. la obra citada de Beaumont]. La conciencia religiosa saborea la riqueza de los contrastes religiosos y la variedad de las religiones.

14. El dualismo entre la realidad y el mundo de los cielos, entre lo terrenal y lo religioso, es una necesidad y un producto de la sociedad burguesa. En la democracia pura como en la religión el hombre es el ser supremo, en la realidad de la sociedad burguesa el hombre se encuentra separado y enajenado. La contradicción entre postulado y realidad es tan esencial en la religión como en la democracia.

Hemos mostrado, por tanto, cómo la emancipación política de la religión deja en pie a ésta, aunque no en tanto que religión privilegiada. La contradicción en que se encuentra el fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que una parte de la contradicción universal y terrenal entre el Estado político y la sociedad burguesa. La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se confiesa como Estado, abstrayéndose de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión.

Por consiguiente, no decimos a los judíos, como Bauer: hasta que no os emancipéis radicalmente del judaísmo, no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que le decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente sin que abandonéis total y coherentemente el judaísmo, muestra que **la emancipación política no es la emancipación humana**. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad y categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos. Lo mismo que el Estado *evangeliza*, cuando, a pesar de ser Estado, se comporta cristianamente con los judíos, el judío *politiza*, cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos políticos.

Ahora bien, supuesto que el hombre, aun si es judío, pueda ser emancipado políticamente, recibir los derechos civiles, ¿puede pretender y recibir los *derechos* que llaman *humanos*? Bauer lo niega.

La cuestión es saber si el judío en cuanto tal —y él mismo confiesa que su verdadero carácter lo obliga a vivir eternamente separado de los otros— es capaz de recibir y de conceder a otros los derechos generales del hombre.

La idea de los derechos humanos no fue descubierta por el mundo cristiano hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata al hombre; al contrario, sólo se conquista en lucha con las tradiciones históricas en que el hombre ha venido siendo educado. Por eso los derechos humanos no son un don de la naturaleza o dote de la historia, sino el precio de la lucha contra la casualidad del nacimiento y contra

los privilegios que la historia ha ido pasando hasta ahora de generación en generación. Son resultado de la cultura y solo aquél que se los ha ganado y merecido puede poseerlos.

Entonces, el judío ¿puede realmente entrar en posesión de ellos? Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío, podrá más que el ser humano que le debería vincular como hombre con los hombres, y lo separará de los que no son judíos. Con esta separación declara que el ser específico que lo convierte en judío es su verdadero, supremo ser, ante al que debe ceder el ser humano.

Por la misma razón el cristiano en cuanto tal es incapaz de otorgar derechos humanos [*ib.*, pp. 19, 20].

Según Bauer el hombre debe sacrificar el «privilegio de la fe» para poder recibir los derechos universales del hombre. Consideremos por un momento los llamados derechos humanos y precisamente en su forma auténtica, la que poseen entre sus *descubridores*, los norteamericanos y franceses.

Una parte de estos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y precisamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. La categoría que los comprende es la de *libertad política, derechos políticos*. Estos, como hemos visto, no presuponen en modo alguno la abolición coherente y positiva de la religión, por consiguiente, tampoco la del judaísmo.

Queda por examinar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto son diferentes de los *droits du citoyen*¹⁵.

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia y el derecho a practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es profesado expresamente o bien como un *derecho humano* o como consecuencia de un derecho humano, la libertad.

15. También aquí y en los párrafos siguientes, Marx utiliza el francés para referirse a los «derechos del hombre» en cuanto son diferentes a los «derechos del ciudadano».

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 1791, artículo 10: «No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas». El título I de la Constitución de 1791 garantiza como derecho humano: «La libertad de todo hombre para ejercer el culto religioso al que pertenece».

La Declaración de los derechos del hombre, 1793, enumera entre los derechos humanos, artículo 7: «El libre ejercicio de—todos— los cultos». Con respecto al derecho a publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer su culto, llega a decir incluso: «La necesidad de enunciar estos *derechos* supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo». En relación con todo esto, puede consultarse la Constitución de 1795, título xv, artículo 354.

Constitución de Pennsylvania, artículo 9, § 3: «Todos los hombres han recibido de la *naturaleza* el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso según les inspire su conciencia, y legalmente nadie puede ser obligado a seguir, instituir o sostener un culto o ministerio religioso contra su propia voluntad. En ningún caso puede intervenir una autoridad humana en las cuestiones de conciencia ni controlar las potencias del alma».

Constitución de New-Hampshire, artículos 5 y 6: «Entre los derechos naturales algunos son inalienables por naturaleza, ya que nada puede serles equiparado. A ellos pertenecen los derechos de conciencia» [Beaumont, *loc. cit.*, pp. 213, 214].

La inconciliabilidad de la religión con los derechos humanos se encuentra tan poco en el concepto de derechos humanos que el derecho *a ser religioso* y a serlo como se quiera, practicando el culto de la religión a que se pertenece, es considerado expresamente como un derecho del hombre. *El privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se le llama «hombre», hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos, *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho?

Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad¹⁶. La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, dice:

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Artículo 2: Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad.

Pero ¿en qué consiste la libertad?

Artículo 6: La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro. [O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro].

O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites, en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué entonces, según Bauer, el judío es incapaz de recibir los derechos humanos?

Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío podrá más que su esencia humana, que debería ligarlo como hombre con los hombres, y lo aislará de los que no son judíos.

16. Aquí Marx afirma la crítica clave a los «derechos del hombre»: se trata del derecho del hombre egoísta. No se afirma el ser humano como comunidad y como objetivo del hombre, sino bien por el contrario el hombre atomizado, separado, restringido, contrapuesto, con el hombre mismo. Marx agrega en otros trabajos que ese ser individual y restringido, que la economía política considerará como el «hombre», es en realidad un producto de esa sociedad y más precisamente del mercado (en la sociedad capitalista la única socialidad del hombre es justamente a través del mercado). Para el economista la sociedad es justamente el conjunto de intercambios.

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el derecho de este aislamiento, el derecho del individuo aislado, circunscrito a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Artículo 16 (Constitución de 1793): El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a su arbitrio de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.

Así pues, el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su antojo, prescindiendo de los otros hombres, independientemente de la sociedad; es el **derecho del egoísmo**. Aquella libertad individual, al igual que esta aplicación suya, constituye el fundamento de la sociedad burguesa¹⁷. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la realización sino, al contrario, la limitación de su libertad. Pero el derecho humano que ésta proclama es ante todo el «de disfrutar y disponer a su arbitrio de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria».

Quedan aún los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sureté*¹⁸.

La *égalité*, aquí en su significado apolítico, se reduce a la igualdad de la *liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los hombres en

17. El fundamento mismo de la sociedad burguesa es esa libertad del individuo propietario de mercancías y contrapuesto a los otros individuos; es la libertad del egoísmo y la indiferencia con respecto al ser humano mismo. En vez de encontrar en el otro humano su confirmación como comunidad, la libertad encuentra en el otro los límites a su libertad.

18. Igualdad y seguridad, Marx sigue utilizando el francés para referirse a los derechos del hombre.

cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes¹⁹. De acuerdo con este significado la Constitución de 1795 define el concepto de esta igualdad así:

Artículo 3 (Constitución de 1795): La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo, sea castigando.

¿Y la *sureté*?

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

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido Hegel llama a la sociedad burguesa «el Estado de la necesidad y del entendimiento discursivo» [*Op. cit.*, § 183].

La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es la *garantía* de su egoísmo²⁰.

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad²¹. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos huma-

19. La libertad y la igualdad entre individuos libres, propietarios y opuestos entre sí es lo que reproduce la sociedad mercantil. De ahí surge toda la codificación en «derechos del hombre y del ciudadano», constitutivas de la democracia como modo de dominación (dictadura) de la sociedad capitalista. Véase también el libro de Miriam Qarmat *Contra la Democracia*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006.

20. La coherencia es total entre la libertad, tal como viene de ser expuesta, y la seguridad como poder político garantizando la propiedad privada. La sociedad, como enorme acumulación de mercancías, requiere el terror de Estado para la reproducción de la libertad de privar, para garantizar el egoísmo como modo de vida social.

21. Esta crítica radical de todos los derechos del hombre y de la democracia misma hace de este artículo, como de los otros que presentamos en esta selección, la razón

nos presentan la misma vida de la especie, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad; y, más aún, que repita esta proclamación en el momento preciso en que sólo la más heroica entrega puede salvar a la nación y por tanto es imperiosamente exigida, en el momento preciso en que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa tiene que constituir el orden del día y el egoísmo ser castigado como un crimen (Declaración de los derechos del hombre, etc. de 1793). Aún más enigmáticos resultan estos hechos cuando vemos incluso que los emancipadores políticos reducen la ciudadanía, la *comunidad política*, a mero *medio* para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial y, por último, lo que vale como hombre *propio y verdadero* no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués.

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

por la cual estas páginas de Marx fueron tan malditas como para haber ocultado o deformado su contenido. Véase la «Presentación del editor» al principio de la obra.

O sea, que incluso en aquellos momentos de entusiasmo juvenil, llevado hasta el extremo por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara un mero *medio*, cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Ciertamente su praxis revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras que, por ejemplo, la seguridad es declarada como un derecho humano, la violación del secreto epistolar es puesta públicamente en el orden del día. Mientras se garantiza la «libertad *indefinida* de la prensa» (Constitución de 1793, artículo 122) como consecuencia del derecho humano de la libertad individual, la libertad de prensa es totalmente aniquilada, ya que «la libertad de prensa no debe ser permitida, cuando compromete la libertad pública» [Robespierre el joven, [según la] *Historia parlamentaria de la Revolución francesa* por [P]. B.] Buchez y [P.C.] Roux. Tomo 28, p. 159]. Es decir: el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en conflicto con la vida política; en cambio, en teoría la vida política no es sino la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual y, por tanto, tiene que ser dejada de lado, en cuanto contradiga a su *fin*, o sea, esos derechos humanos. Pero la praxis es sólo la excepción y la teoría la regla.

Ahora bien, si se quiere ver también la praxis revolucionaria como la posición verdadera de esa relación, queda aún por resolver el enigma de por qué ésta se halla invertida en la conciencia de los emancipadores políticos, apareciendo el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia seguiría siendo el mismo enigma, aunque ahora enigma psicológico, teórico.

El enigma se resuelve de modo sencillo. La emancipación política es a la vez la *disolución* de la antigua sociedad en que se basa el Estado enajenado al pueblo, el poder de un soberano. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cómo caracterizar a la antigua sociedad? Con una palabra: *feudalismo*. La antigua sociedad civil tenía un carácter *directamente político*, es decir: los elementos de la vida civil, como por ejemplo la propiedad, la familia o el modo y manera del trabajo, estaban elevados a elementos de la vida del Estado en la forma del señorío de la tierra, del estamento y la corporación. De este modo,

determinaban la relación de cada individuo con el *conjunto del Estado*, es decir su relación *política*, su relación de separación y exclusión frente a las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo, en vez de elevar la propiedad o el trabajo a elementos sociales, completaba su *separación* del conjunto del Estado, convirtiéndolos en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. Con todo, las funciones y condiciones vitales de la sociedad civil seguían siendo políticas, si bien en el sentido del feudalismo; es decir, que excluían al individuo del conjunto del Estado, transformaban la relación *específica* de su corporación con el conjunto del Estado en la relación general del individuo con la vida del pueblo, y su actividad y situación civil particular en su actividad y situación generales. Como consecuencia de tal organización, también la unidad del Estado, así como la conciencia, la voluntad y la actividad de esta unidad, el poder universal del Estado, tienen que aparecer asimismo como cosa especial de un soberano aislado frente al pueblo y de sus servidores.

La revolución política derrocó este poder señorial, elevó los asuntos del Estado a cosa del pueblo y constituyó el Estado político en cosa *pública*, es decir, en Estado real. Con ello deshizo irremisiblemente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y la cosa pública. La revolución política *suprimió* así *el carácter político de la sociedad civil*. Disolvió la sociedad civil en sus elementos más simples, por una parte los *individuos*, por la otra los elementos *materiales y espirituales* que constituyen el contenido vital, la situación civil de esos individuos. Dejó en libertad el espíritu político, que se había como dispersado, disgregado, perdido en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo reagrupó de esa dispersión, lo liberó de su amalgama con la vida civil y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia ideal de esos elementos *especiales* de la vida civil. La ocupación y el puesto *proprios* de cada uno quedaron reducidos a una significación meramente individual, dejaron de constituir la relación general del individuo con el todo del

Estado. La cosa pública como tal se convirtió en el objetivo general de todo individuo y la función política en su función general.

Sólo que la consumación del idealismo del Estado fue a la vez la consumación del materialismo de la sociedad civil. Junto con el yugo político, la sociedad civil se deshizo de los vínculos que aprisionaban su espíritu egoísta. La emancipación política fue a la vez la emancipación de la sociedad civil frente a la política, emancipación hasta de la *apariencia* de un contenido universal.

La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*.²²

Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es pues la base, el presupuesto del Estado *político*. Tal base es la reconocida por el Estado político en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es, a su vez, el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que constituyen su contenido vital.

Así que el hombre no se liberó de la religión; obtuvo la libertad de religión. No se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propie-

22. Notoriamente este párrafo parece considerar el fundamento de la sociedad feudal como el hombre egoísta, cuando por todas partes (y particularmente en el párrafo que sigue) Marx se refiere al hombre egoísta como la base de la sociedad burguesa. Creemos que en estos párrafos Marx está tratando de expresar —tal como lo hace en otros escritos— cómo la sociedad feudal contenía ese fundamento egoísta asociado a la propiedad privada, pero, al mismo tiempo, los vínculos feudales creaban una limitación a su desarrollo. Sin embargo, la irrupción violenta del capital comercial y usurario acabó dinamitando el feudalismo y todos sus vínculos, liberando, como Marx subraya en los párrafos siguientes, a la propiedad privada y con ella a ese hombre egoísta que se encontraba restringido.

dad. No se liberó del egoísmo de los oficios; obtuvo la libertad de los oficios²³.

Un solo acto constituye el Estado político y realiza a la vez la disolución de la sociedad burguesa en individuos independientes, cuya relación es el derecho como lo era el privilegio entre los hombres de los estamentos y los gremios. Ahora bien, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, el hombre apolítico, tiene que aparecer como el hombre natural. Les droits de l'homme se presentan como droits naturels, porque la actividad consciente de sí se concentra en el acto político. El hombre egoísta es el resultado pasivo, meramente dado por la disolución de la sociedad, objeto de la certeza inmediata y por tanto objeto natural. La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar ni someter a crítica esas mismas partes. Para la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado son la base en que se apoya, su último presupuesto y por consiguiente su base natural. Por último, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa pasa por el hombre propiamente tal, homme a diferencia del citoyen, pues es el hombre en su existencia sensible, individual, inmediata; en cambio, el hombre político no es sino el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral. El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo egoísta; el hombre verdadero en la del ciudadano abstracto.

La abstracción del hombre político ha sido descrita acertadamente por Rousseau:

Quien osa emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza huma-

23. De aquí que la crítica de la propiedad privada, del egoísmo como principio general de la sociedad, deba incluir necesariamente la crítica de la libertad en esa sociedad, así como de todos los derechos que esa libertad de la propiedad consolida. La libertad individual había sido constituida históricamente por la desposesión (violenta) del ser humano, por su separación de los medios de vida, por la libertad de reventar de hambre y privaciones, que constituye la base del salariado.

na, de transformar cada individuo—que por sí mismo es un todo perfecto y solitario— en parte de un todo mayor, del que este individuo recibe de algún modo su vida y su ser; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente. Es preciso que le quite al hombre sus fuerzas propias, para darle otras que le serán extrañas y de las que no podrá usar sin la ayuda de otro [*Contrat Social*, libro II. Londres 1782, p. 67]²⁴.

Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*.

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

Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana²⁵.

24. En castellano: *El contrato social*. Traducción de Fernando de los Ríos y editado por Selecciones Austral, (Madrid, 2007)

25. Marx define la emancipación humana, las bases de la sociedad futura, en contraposición a la revolución política que consolida el individuo independiente y egoísta engendrado secularmente por el proceso de intercambio de mercancías. Se trata también de una furibunda crítica a todas las revoluciones burguesas y particularmente a la francesa, por no haber logrado ninguna de sus promesas en cuanto a la emancipación humana.

II. Bruno Bauer, ¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?

Es bajo esta forma que Bauer estudia tanto la relación entre las *religiones judía y cristiana* como la de éstas con la crítica. La relación de las religiones con la crítica es su relación con la «capacidad de libertad».

De donde se desprende:

El cristiano sólo necesita superar un obstáculo, su propia religión, para superar toda religión», o sea, para alcanzar la libertad; en cambio «el judío no sólo tiene que romper con su judaísmo, sino también con el proceso en que ha culminado su religión [el cristianismo], proceso que siempre le ha sido extraño [p. 71].

Como se ve, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación judía en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de salvación, el judío o el cristiano, se repite en la forma ilustrada de quién de los dos es *más capaz de emanciparse*. Ciertamente que la pregunta ya no es: ¿qué hace más libre al hombre, el judaísmo o el cristianismo? Al contrario, la pregunta es a la inversa: ¿qué hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

Si los judíos quieren alcanzar la libertad, no deben convertirse al cristianismo sino a la disolución de éste, a la disolución de toda religión, es decir, a la ilustración, a la crítica y su resultado: la humanidad liberada [p. 70].

Aunque se siga tratando de una *profesión de fe* para el judío, ya no se trata de convertirse al cristianismo sino a su disolución. Bauer exige al judío romper con la esencia de la religión cristiana, una exigencia que, como él mismo reconoce, no es inmanente al proceso de la esencia judía.

Después de haber concluido *La Cuestión Judía* concibiendo el judaísmo como una mera crítica primitiva, religiosa, del cristianismo, no viendo en él por consiguiente sino una «mera» significación reli-

giosa, era de esperar que también la emancipación de los judíos se iba a convertir en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la abstracta esencia *ideal* del judío, su *religión*, como si eso fuese *todo* en él. Por consiguiente, es totalmente consecuente cuando concluye: «El judío no da nada a la Humanidad, cuando falta a su ley limitada y nada más», aunque supere todo su judaísmo (p. 65).

La relación entre los judíos y los cristianos es ahora, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano por la emancipación del judío es humano en general, *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. En cuanto esa mirada deje de ser religiosa, el hecho dejará de ser injurioso. La emancipación del judío no representa una tarea para el cristiano ni en sí ni para sí.

En cambio, para liberarse, el judío no sólo tiene que realizar su propia tarea sino también la del cristiano, la *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* y la *Vida de Jesús*²⁶, etc.

Tendrán que arreglárselas; serán ellos los que tomen su destino en sus propias manos; pero la historia no permite que nadie se burle de ella [p. 71].

Tratemos de romper la formulación teológica de la cuestión. La cuestión de si el judío es capaz de emancipación se nos transforma en esta otra pregunta: ¿qué elemento *social* específico debe ser superado para terminar con el judaísmo? En efecto, la capacidad del judío actual para emanciparse es la relación en que se halla el judaísmo con la emancipación del mundo actual. Esta relación resulta necesariamente de la posición específica del judaísmo en el actual mundo esclavizado.

26. Marx hace referencia aquí a la obra *La vida de Jesús* de David Fr. Strauss, aparecida luego de la muerte de Hegel (1835-1836) y la interpretación, coherente con la filosofía especulativa de Hegel, que había realizado el propio Bruno Bauer en su obra: *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841). Marx, que hasta entonces había compartido la crítica de Bauer, asume ahora una crítica de dicha crítica baueriana por considerarla limitada, de la misma forma que critica la emancipación política en contraposición con la emancipación humana misma.

Fijémonos en el judío real y terrenal; no en el judío *sabático*, como hace Bauer, sino en el judío de la *vida corriente*.

No busquemos el secreto del judío en su religión, sino el secreto de la religión en el judío real²⁷.

¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades *prácticas*, sus *intereses egoístas*.

¿Cuál es el culto profano practicado por el judío? El *lucro* [Schacher]²⁸. ¿Cuál es su Dios profano? El *dinero*.

27. Este es el punto de partida esencial del materialismo, contra la visión idealista, para explicar la «cuestión judía» durante la historia, como subraya acertadamente Abraham Leon en *Concepción materialista de la Cuestión Judía* (Editorial Coyoacán, 1969). El autor desarrolla el punto de vista de Marx, explicando también cuáles son las condiciones geográficas de Palestina que determinan la diáspora y a su vez el carácter comercial de los judíos y la hostilidad que frente a ellos se desarrolló históricamente por parte de los pueblos que vivían de la agricultura y que producen para el valor de uso. El papel del judío en la historia lleva a Abraham a afirmar que representan el valor de la mercancía en oposición al valor de uso y que su función social haya hecho que históricamente se constituyan en clase: «Los judíos constituyen en la historia, ante todo, un grupo social con una función económica determinada. Son una clase, o mejor dicho, un pueblo clase».

Resulta imprescindible que agreguemos que ese papel del judío como burgués corresponde al capitalismo comercial y usurario que se desarrolló en los intersticios del mundo antiguo, afuera de las comunidades y que en última instancia terminó por disolverlas. Con el capitalismo como modo de producción social mundial, lo que implicó un proceso de varios siglos (sobre todo desde el siglo XVI), también los judíos se polarizan en clases sociales contrapuestas y la vieja hostilidad contra el judío en tanto representante del capital, que las comunidades humanas habían desarrollado, es desvirtuada y manipulada por burgueses (judíos y no judíos) para ocultar el carácter antiguo y clasista de la misma y hacer de ella una cuestión nacional, racista e imperialista, transformando así la guerra social en guerra y masacres generalizadas entre Estados imperialistas.

28. La palabra *Schacher* tiene múltiples connotaciones en alemán y todas están asociadas al comercio. Puede traducirse por regateo, trapicheo, tráfico, comercio, usura, chalaneo, lucro... Su origen etimológico viene de la palabra hebrea para designar comercio. Si nos hemos inclinado para esta edición por traducirla como lucro es porque estamos convencidos de que es la que mejor sintetiza esas múltiples connotaciones que quiere expresar Marx al emplear ese término.

Bueno, pues la emancipación del *lucro y del dinero*, o sea del judaísmo práctico, real, será la emancipación inmanente propia de nuestro tiempo²⁹.

Una organización de la sociedad que suprimiese los presupuestos del lucro y, por tanto, con la posibilidad de éste, haría imposible el judaísmo. La conciencia religiosa judía se disolvería como un jirón de niebla en el aire real que respira la sociedad. Por otra parte, si el judío supera lo que fue su desarrollo hasta aquí y reconoce la nulidad de su praxis y actúa para suprimirla, está actuando directamente por *la emancipación humana a secas* y obrando contra la *suprema* expresión *práctica* de la autoenajenación humana.

Reconocemos entonces en el judaísmo un elemento *antisocial* de carácter universal, que ha alcanzado su apogeo por un proceso histórico, al que los judíos han colaborado con todo empeño en el mal sentido indicado, llegando a tal nivel en la actualidad que tiende a su necesaria disolución.

La *emancipación del judío* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad frente al *judaísmo*.

El judío ya se ha emancipado a su manera judía.

El judío, que en Viena, por ejemplo, es simplemente tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío, que en uno de esos minúsculos Estados alemanes puede carecer de derechos, decide el destino de Europa. Mientras que las corporaciones y gremios se le cierran al judío o al menos lo siguen mirando aún

29. Al no buscar el secreto del judío en su religión, sino el secreto de su religión en el judío práctico, Marx afirma que la base profana del judaísmo son los intereses egoístas y que el dinero es el verdadero dios del judío real. Pero en realidad esas son las bases mismas de la sociedad burguesa por lo que la emancipación no puede ser una emancipación del judío, sino la emancipación humana. Es aquí donde la ruptura de Marx con Bauer se hace total, queda en evidencia que en realidad no hay una «cuestión judía», sino una cuestión inmanente propia de nuestro tiempo: la emancipación del ser humano de la sociedad del egoísmo, del dinero. La emancipación del judío no puede ser otra cosa que la emancipación de la humanidad del judaísmo.

con aversión, la audacia de la industria se burla de la tozudez de las instituciones medievales [B. Bauer, *La Cuestión Judía*, p. 114].

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a lo judío y no sólo apropiándose de la fuerza del dinero: gracias al judío, e independientemente de él, **el dinero se ha convertido en el poder universal**, y el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han convertido en judíos³⁰.

Como cuenta por ejemplo el coronel Hamilton,

La gente de Nueva Inglaterra, piadosa y libre políticamente, es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el más mínimo esfuerzo por librarse de las serpientes que la atenazan. Su ídolo es *Mammón*. No sólo lo adoran con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su psique. A sus ojos, el mundo es como la Bolsa y se hallan convencidos de que su única misión aquí en la tierra es enriquecerse más que sus vecinos. El lucro se ha apoderado de todos sus pensamientos, su única distracción es cambiar de negocios. Cuando viajan, llevan consigo, por así decirlo, su mercancía o su oficina a la espalda y no saben hablar de otra cosa que de intereses y beneficios. Si pierden de vista sus negocios por un momento, es sólo para meter sus narices en los de los otros.

Pero aún hay más. La dominación de hecho del mundo cristiano por el judaísmo³¹ ha alcanzado, en Norteamérica, la expresión inequí-

30. El poder del dinero que caracteriza al judío que exige libertad política, es en realidad el poder mismo de esta sociedad y es en ese sentido, en la medida de que el poder del dinero ya no aparece «afuera de la sociedad» (mediando entre comunidades agrícolas) sino habiendo sometido a toda la sociedad, es que los cristianos se han convertido en judíos. Es otra manera de expresar que, en el capitalismo consolidado como formación social, ya no existe más una «cuestión judía» particular y que la única emancipación posible es la emancipación humana contra la sociedad burguesa.

31. «La dominación del mundo [...] por el judaísmo» es el pasaje del «capitalismo judío [al] capitalismo propiamente dicho» como dice Abraham [*op. cit.*] o más explícitamente el pasaje del capital bajo las formas comercial y usuraria a la dominación del capital, como modo de reproducción general, a nivel planetario. Abraham, citando otras obras de Marx, subraya muchas veces que, antes de esta dominación general,

voca y corriente de que incluso la *predicación del Evangelio*, el magisterio eclesiástico, se ha convertido en un artículo comercial y es tan habitual que el empresario en quiebra se dedique a evangelizar como que el evangelizador exitoso se dedique a los negocios.

Ahí donde lo veis, al frente de una respetable congregación, primero fue comerciante y, cuando se hundió su negocio, se hizo ministro del Señor. Ese otro comenzó por el sacerdocio, pero, en cuanto dispuso de cierto dinero, dejó el púlpito por los negocios. Son muchos los que ven en el ministerio religioso una verdadera carrera industrial [Beaumont, *loc. cit.*, pp. 185, 186].

Según Bauer nos hallamos en

una situación hipócrita. Mientras que en teoría al judío se le niegan los derechos políticos, en la praxis ejerce una influencia política en *gross* que luego se le regatea en *détail*³² [La Cuestión Judía, p. 114].

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es simplemente la contradicción entre la política y el poder del dinero. Aunque la primera se encuentre en principio por encima de la segunda, de hecho se ha convertido en su sirvienta.

Si el judaísmo se ha mantenido *junto* al cristianismo, no ha sido como crítica religiosa de éste ni sólo como duda de carne y hueso sobre el origen religioso del cristianismo. El espíritu práctico de los judíos, el judaísmo, se ha mantenido incluso dentro de la sociedad cristiana y hasta ha alcanzado en ella su máxima perfección. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial de la misma, no es sino la forma específica del judaísmo de la sociedad burguesa³³.

los judíos se encontraban en «los poros de la sociedad» y que «la usura y el comercio explotan un modo determinado de producción que no crean y al que permanecen extraños» [Marx, *El Capital*].

32. Juego de palabras entre el comercio minorista (*détail*) y el mayorista (en *gross*).

33. Marx juega con el doble sentido de la palabra alemana *Judentum* —judaísmo—, que en su época se usaba habitualmente como sinónimo de «comercio».

El judaísmo no se ha mantenido a pesar de la historia sino gracias a ella.

La sociedad burguesa engendra constantemente en sus propias entrañas al judaísmo.

¿Cuál era el fundamento en sí y para sí de la religión judía? Las necesidades prácticas, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por consiguiente, en realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte en objeto de la ley divina hasta el retrete. Las *necesidades prácticas*, el *egoísmo*, son el principio de la *sociedad burguesa* y se destacan en toda su pureza, tan pronto la sociedad burguesa ha terminado de dar a luz al Estado político. El Dios de las *necesidades prácticas y del egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera otro dios a su lado. **El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los transforma en una mercancía.** El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. O sea, le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que lo caracterizaba. El dinero es el ser esencial del hombre que se ha vuelto extraño a su propio trabajo [enajenación], a su propio ser humano y este ser esencial extraño domina al hombre y el hombre lo adora³⁴.

34. El dinero es el verdadero Dios de toda la sociedad, el que envilece a todos los hombres y los transforma en una mercancía. Contrariamente al Marx de los «marxistas», que reduce la crítica del capital al modo de producción inmediato, al «capitalismo industrial» o a la apropiación inmediata de plusvalía, Marx critica mucho más globalmente al capital en general, a la sociedad mercantil generalizada y al dinero como esencia de la enajenación humana generalizada. Esta crítica, que consecuentemente afirma la necesidad de suprimir el dinero y el Estado, ha sido evidentemente lo más ocultado y tergiversado de la obra de Marx. La misma asimilación social-burguesa entre «socialismo» y estatización de los medios de producción, constitutivo del mito de «países socialistas» y del marxismo estatal, tiene como elemento ideológico decisivo esta tergiversación fundamental de la obra de Marx.

El Dios de los judíos se ha profanizado, se ha convertido en el Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios no es más que la letra de cambio ilusoria.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza³⁵, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido Thomas Münzer consideraba intolerable

que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra, pues toda criatura viviente debe ser libre³⁶.

Lo que la religión judía encerraba en abstracto —el desprecio de la teoría, del arte, de la historia, del hombre como fin de sí mismo—, todo esto es el punto de vista *real, consciente*, la virtud del hombre de dinero. La misma relación de la especie —la relación entre hombre y mujer, etc. —¡se convierte en un objeto de tráfico! La mujer se convierte en objeto de tráfico lucrativo.

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

La ley sin pies ni cabeza del judío no es más que la caricatura religiosa de la moralidad y del derecho en general que tampoco tienen ni pies ni cabeza; [la caricatura] de los ritos meramente *formales* con que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí la relación suprema del hombre es la relación *legal*, la relación con leyes que no lo afectan por ser las leyes de su propia

35. Como se ve la contradicción entre la el capitalismo y la naturaleza, entre la sociedad del Dinero y la Tierra, que hoy se encuentra en una situación catastrófica, siempre fue denunciada por los comunistas y no es patrimonio de partidos ecologistas o cosas parecidas. Más, para Marx este desprecio/destrucción de la naturaleza se encuentra en la esencia misma de la propiedad privada y el dinero.

36. Del panfleto *Apología sumamente fundamentada y respuesta a la carne sin espíritu que se solaza en Wittenberg*, publicado por Münzer en 1524.

voluntad y ser, sino porque *dominan* y porque su *venganza* recae sobre quien reniega de ellas.

El jesuitismo judaico, el mismo jesuitismo práctico que Bauer demuestra ser propio del Talmud, es la relación entre el mundo del egoísmo y las leyes que lo dominan; soslayarlas hábilmente constituye el arte principal de este mundo.

Más aún, la actividad de este mundo en el ámbito de sus leyes supone ineludiblemente el constante desbordamiento de la ley.

Si el *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión*, teóricamente, es porque la *concepción* de las necesidades prácticas es, por naturaleza, limitada en sus alcances y se agota rápidamente.

La religión de las necesidades prácticas no podía, por esencia, hallar su perfección en la teoría sino sólo en la *praxis*. Y es que su verdad es precisamente la *praxis*.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo. Lo único que podía hacer era atraer, al campo de su actividad, a las nuevas creaciones del mundo y a las nuevas relaciones mundiales; porque las necesidades prácticas, cuya razón es el egoísmo, se comportan pasivamente y no se amplían a voluntad, sino que se *encuentran* ampliadas con el desarrollo de la situación social.

El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en *extrínsecas* al hombre *todas* las circunstancias nacionales, naturales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad burguesa de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, substituirlos por las apetencias del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados los unos con los otros de forma hostil³⁷.

37. Este desgarramiento de todos los vínculos que unen a la especie humana y la disolución de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados los unos

El cristianismo surgió del judaísmo y ahora se ha disuelto de nuevo en él.

Desde un comienzo el cristianismo fue el judaísmo teorizante; por tanto, el judío es el cristiano práctico y el cristiano práctico ha vuelto a convertirse en judío.

El cristianismo había superado al judaísmo real sólo aparentemente. Era demasiado *elegante*, demasiado espiritualista como para poder superar la crudeza de las necesidades prácticas más que elevándose al mundo de los cielos.

El cristianismo es el judaísmo como pensamiento sublime; el judaísmo es la aplicación utilitaria y vulgar del cristianismo. Pero esta aplicación utilitaria no pudo convertirse en algo general hasta que el cristianismo, como religión acabada, hubo completado *teóricamente* la enajenación del hombre con el hombre y con la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su poder universal y convertir a la naturaleza y a los hombres, despojados de todo, en objetos *enajenables*, vendibles, sometidos a la esclavitud de las necesidades egoístas del lucro.

La exteriorización [*Veräußerung*] del hombre es la praxis de la enajenación [*Entäußerung*]. Mientras el hombre no se emancipa de la religión, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico, que le es *extraño*. Del mismo modo, bajo la dominación de las necesidades egoístas, sólo puede actuar en la praxis, producir objetos en la praxis, sometiendo sus productos, lo mismo que su actividad, a la dominación de un ser ajeno, dándoles la significación de un **ser ajeno, el dinero**.

La praxis consecuente del egoísmo de la salvación cristiana se invierte necesariamente en el egoísmo corpóreo del judío, la aspiración

con los otros, es producto de la generalización de la mercancía, de la dominación del dinero/capital y la esencia de la democracia. Véase *Contra la democracia* de Miriam Qarmat [*op. cit.*, p. 47].

ceste en la terrenal, el subjetivismo en el propio interés. La tenacidad del judío no se explica por su religión sino por el fundamento humano de ésta: las necesidades prácticas, el egoísmo.

La esencia religiosa del judío ha alcanzado su realidad universal y profana en la sociedad burguesa. Mal podía ésta convencer al judío de la *irrealidad* de su ser *religioso*, que no es precisamente sino la concepción ideal de las necesidades prácticas. Por tanto, no es sólo en el Pentateuco o en el Talmud donde tenemos que buscar la esencia del judío actual, sino en la sociedad actual, no como algo abstracto sino como algo concretísimo, no sólo como limitación del judío sino como limitación judía de la sociedad.

Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad *empírica* del judaísmo, el lucro y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible*; su conciencia habrá perdido su objeto, la base subjetiva del judaísmo —las necesidades prácticas— se habrá humanizado; el conflicto de la existencia sensible, individual, del hombre con su existencia a nivel de especie, se hallará superado.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad frente al judaísmo*.

II

**PARA UNA CRÍTICA
DE LA FILOSOFÍA DEL
DERECHO DE HEGEL.
INTRODUCCIÓN**

PRESENTACIÓN

Desde bien pronto, cuando todavía frecuentaba la izquierda hegeliana alemana, Marx se había propuesto como tarea una crítica de la filosofía de Hegel. Su primera tentativa en este sentido fue un extenso manuscrito denominado *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* que dejó inacabado a principios de 1843. El abandono de ese manuscrito respondía al rápido proceso de ruptura que Marx realizó respecto a esa izquierda hegeliana y que requería revisarlo y reescribirlo. Como el mismo Marx afirmó poco después, la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Decide, entonces, abandonar esa tarea en su forma explícita, con más razón aún, pues la serie de materiales en los que se embarca desde entonces se presentan como una crítica frontal a Hegel que hacen superflua dicha tarea³⁸.

Pese a todo, Marx hizo una pequeña síntesis donde ventilará esta problemática bajo el título *Introducción para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*³⁹. En este texto, publicado también en los *Anales franco-alemanes*, se expone la necesidad de romper con el reflejo ilusorio que proyecta la filosofía, de superarla por mediación de la práctica. La filosofía desvía hacia la esfera del pensamiento la solución a los problemas sociales, los cuales no pueden albergar ninguna solución en esa esfera por separado pues, como Marx expone, los problemas sociales plantean tareas que conducen a la unidad de la práctica con la teoría. Hegel, aunque parte de esa uni-

38. Unos meses más tarde, junto a Engels, con quien le unirá desde entonces un compañerismo inquebrantable, escribirá *La Sagrada familia* y *La ideología alemana* —esta última obra, en la que también Moses Hess escribió un capítulo, permaneció inédita hasta mucho después de la muerte de sus autores— donde liquidan todas las concepciones provenientes de la izquierda hegeliana.

39. También en los *Manuscritos de París* Marx aborda en el capítulo final la cuestión de la dialéctica y filosofía hegeliana.

dad, presenta todo bajo una forma mistificada, invertida, lo que coherentemente le lleva a una apología de todo lo existente. Mientras que la dialéctica idealista de Hegel concibe el pensamiento y el ser como elementos de una unidad en la que el pensamiento determina el ser, la dialéctica materialista de Marx defiende que no se puede partir de la idea, de la religión, como hace Hegel, sino del hombre real, y en concreto de la sociedad de la que forma parte. «Los obreros comunistas —decía Marx un año después en *La Sagrada familia*— saben muy bien que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son simples quimeras espirituales, sino productos muy prácticos y muy objetivos de su enajenación y que, por lo tanto, deben suprimirse de un modo práctico y objetivo para que el hombre, no sólo en el pensamiento y en la conciencia, sino también en su existencia, en su ser (social) llegue a ser hombre». La emancipación humana no puede pues alcanzarse por el camino del pensamiento, sino por el de la práctica, pero al mismo tiempo esta práctica no puede abstraerse de la teoría. Crítica teórica y subversión práctica, concebidas como dos elementos indisolubles. Pero Marx no sólo llegó a esa conclusión en el texto que presentamos, sino que reconoce y define por primera vez en su obra al sujeto que está determinado a recorrer este camino y que contiene la posibilidad de la emancipación humana: el proletariado.

PARA UNA CRÍTICA DE LA FISOLOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL. INTRODUCCIÓN⁴⁰

En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada y la crítica de la religión es el presupuesto de toda la crítica.

La existencia *profana* del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su celestial *oratio pro aris et focis*⁴¹. Tras buscar un superhombre en la fantástica realidad del cielo, el hombre se ha encontrado sólo con el reflejo de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta apariencia de sí, el antihombre, cuando lo que indaga y tiene que buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica de la religión es: **el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre.**⁴² Y verdaderamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha encontrado a sí mismo o bien se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, alejado del mundo.

40. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, publicado en los *Anales franco-alemanes* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*] en febrero de 1844.

Por razones editoriales ponemos este trabajo después de *Sobre la Cuestión Judía*, a pesar de que en los *Anales francoalemanes* fue publicado antes. Sin embargo, este orden cronológico es coherente con el que Marx los habría escrito (según carta de Marx a Ruge, 12-3-1843). Este sintético texto debe considerarse como la conclusión del famoso manuscrito que Marx había escrito en Kreuznach para «ajustarle las cuentas a Hegel» y que Riazanov tituló (las primeras páginas y el título de dicho manuscrito nunca se encontraron) *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Sin embargo, entre ese largo manuscrito, que Marx dejó inacabado y este sintético y concentrado artículo hay un enorme salto de calidad en la profundidad de la crítica que ahora sí va a la raíz, al hombre, y encuentra y afirma su sujeto (el proletariado) y la necesidad de una revolución social radical.

41. Discurso en favor de los altares y hogares, es decir, en este caso, del Estado y de la sociedad burguesa.

42. Como en los otros textos, Marx parte de esta crítica esencial que había realizado Feuerbach de la religión explicando el reino de los cielos a partir de la realidad humana.

El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente lucha contra ese mundo, cuyo aroma espiritual es la religión.

La miseria religiosa es al mismo tiempo expresión de la miseria real y protesta contra ella. **La religión** es la queja de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una época privada de espíritu. **Es el opio del pueblo.**

La superación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que necesita de ellas. La crítica de la religión es, por tanto, implícitamente la crítica de este valle de lágrimas, del cual la religión es el reflejo sagrado.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno a sí mismo y por tanto en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues girará alrededor del hombre hasta que éste gire en torno de sí mismo.

La tarea de la historia, después de disipada la verdad del más allá, es establecer la verdad del más acá. La primera tarea de la filosofía que está al servicio de la historia, después de haber desenmascarado la figura santificada de la enajenación del hombre, es la de desenmascarar la enajenación del hombre en su forma profana. La crítica del

cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.

El estudio que sigue como aportación a esta tarea no se refiere directamente al original sino a una copia, a la filosofía del Estado y del derecho alemanes, por la única razón de que se refieren a Alemania.

Ahora bien, si comenzásemos por el *statu quo* vigente en Alemania, el resultado no pasaría de ser un anacronismo, incluso si la tarea se abordase de la única manera apropiada, es decir, negativamente. En efecto, incluso la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho cubierto de polvo, en el trastero de la confusión histórica de los pueblos modernos. Quien niega la peluca empolvada, conserva la peluca sin polvos. Quien niega la situación alemana de 1843, apenas se encuentra, según la cronología francesa, en el año 1789 y para nada en el centro de la actualidad.

Sí, la historia de Alemania se enorgullece de una trayectoria, que ningún otro pueblo en el firmamento de la historia le ha enseñado, ni la imitará. Efectivamente, [nosotros los alemanes] hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. Hemos sido restaurados primero, porque otros pueblos se atrevieron a hacer una revolución; y segundo, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución. Una vez porque nuestros señores tenían miedo, y la otra porque no lo tenían. Sólo una vez nos encontramos con nuestros pastores a la cabeza, en compañía de la libertad: el día de sus funerales.

Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico, una escuela a quien la historia sólo se manifiesta *a posteriori*, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, en una palabra, la *Escuela Histórica del Derecho*⁴³, habría inventado la historia alemana, si ella

43. La Escuela Histórica del Derecho [*Historische Juristenschule*] fue una corriente de la filosofía del derecho surgida en Alemania a principios del siglo XIX.

misma no fuese un invento de la sociedad alemana. A cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, un Shylock⁴⁴, pero un Shylock sirviente, jura por su certificado, por su certificado histórico, por su certificado cristiano-germánico, que la historia alemana es así.

Al contrario, una serie de entusiastas e ingenuos, teutómanos de sangre y liberales de frase, buscan la historia de nuestra libertad más allá de nuestra historia, en los primitivos bosques teutónicos. ¿En qué se diferencia entonces la historia de nuestra libertad de la historia de la libertad del jabalí, si hay que ir a buscarla a la selva teutónica? Además, ya lo dice el refrán: el bosque devuelve lo que se le grita. O sea que, ¡dejemos en paz a la primitiva selva teutónica!

¡Guerra al estado de cosas en Alemania! Claro que se halla por debajo del nivel de la historia y de toda crítica; pero no por eso deja de ser objeto de la crítica, lo mismo que el criminal, por más que esté por debajo de toda humanidad, sigue siendo objeto del verdugo. La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán no es una pasión del cerebro sino el cerebro de la pasión. No es un bisturí sino un arma. *Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar sino aniquilar*⁴⁵. Y es que el espíritu de esa situación se halla ya refutado.

En sí y para sí aquella realidad no es objeto digno de consideración, sino existencia tan despreciable como despreciada. Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con este objeto, pues nada sacará de él. La crítica tampoco es un fin en sí misma sino sólo un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su obra central la denuncia.

44. Se refiere al judío prestamista Shylock de la obra *El mercader de Venecia* de Shakespeare, que exige en caso de incumplimiento que el fiador Antonio, rico mercader cristiano, pague con una libra de su propia carne.

45. Marx siempre combatirá la separación entre el mundo y la comprensión, entre la teoría y la práctica, entre la crítica y su acción revolucionaria. Aquí tenemos las primeras afirmaciones en ese sentido, la crítica es vida, acción, denuncia, revolución social.

Todo se reduce al bosquejo de la recíproca y sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, enmarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la infamia en el poder.

¡Qué espectáculo! La subdivisión progresiva hasta el infinito de la sociedad en las razas más diversas, que se enfrentan con sus pequeñas antipatías, malas conciencias y brutal mediocridad, y precisamente por esta mutua posición de ambigüedad y recelo son tratadas, sin excepción, por sus señores como si estos les hubiesen concedido la existencia. E incluso esto, el que se hallen dominadas, regidas, poseídas, tienen que reconocerlo y proclamarlo ¡como una concesión del cielo! Por la otra parte, están esos mismos déspotas, cuya grandeza se halla en proporción inversa a su número.

La crítica se ocupa de este contenido luchando con él, cuerpo a cuerpo, y en el cuerpo a cuerpo no se trata de si el adversario es noble, de si está a mi altura o es interesante. De lo que se trata es de golpearlo. De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. A la opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esta opresión: la ignominia más ignominiosa, dándola a publicidad. Todos y cada uno de los ámbitos de la sociedad alemana hay que describirlos como la *partie honteuse*⁴⁶ de esa sociedad. Hay que obligar a estas relaciones petrificadas a danzar, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñarle al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre coraje. De este modo se cumple una apetencia insoslayable del pueblo alemán; y las apetencias de los pueblos son, por sí mismas, las últimas razones de satisfacción.

E incluso a los pueblos modernos tiene que interesarles esta lucha contra la estúpida realidad del *statu quo* alemán, ya que este es

46. Parte vergonzosa.

la culminación sin tapujos del *ancien régime*⁴⁷, como el *ancien régime* es el defecto oculto del Estado moderno. La lucha contra el presente político alemán es la lucha de los pueblos modernos contra su pasado; y las reminiscencias de este pasado siguen pesando sobre ellos. Es instructivo que vuelvan a ver el *ancien régime*, que ellos vivieron como tragedia, representando ahora su comedia como espectro alemán⁴⁸. Trágica fue la historia del *ancien régime* mientras fue el poder establecido de este mundo, y, en cambio, la libertad fue una inspiración individual; resumiendo, mientras creía y debía creer él mismo en su derecho. Mientras el *ancien régime* luchaba como orden del mundo establecido contra otro mundo en gestación, se basaba en un error de dimensiones históricas, no en un error personal. Por eso fue trágico su hundimiento.

En cambio, el actual régimen de Alemania, un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente aceptados, la nulidad del *ancien régime* expuesta en público, no hace más que imaginarse que cree en sí mismo y exige del mundo la misma fantasía. Si creyera en su propio ser, ¿acaso iba a esconderlo bajo la apariencia de un ser ajeno buscando refugio en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* ya no es más que el comediante de un orden universal cuyos verdaderos héroes han muerto. La historia es concienzuda y atraviesa muchas fases antes de enterrar a las viejas formaciones.

47. Antiguo régimen.

48. Marx toma la idea de Hegel de que la historia se produce dos veces y agrega que la primera se produce como tragedia y la segunda como comedia. Esta idea la subrayará en toda su obra, dando incluso origen al título de sus textos como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, que escribirá unos años después y que comienza así: «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen como si dijéramos dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Cousidière por Danton, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino [es decir Luis Bonaparte] por el tío [es decir Napoleón Bonaparte]. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan la segunda edición del 18 Brumario!» [Por segunda edición del 18 Brumario Marx entiende el golpe de Estado de Luis Bonaparte de 1851, considerado como la caricatura del que diera su tío.]

La última fase de una formación a nivel de historia universal es su comedia. Los dioses de Grecia ya habían sido trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo; pero tuvieron que volver a morir cómicamente en los *Diálogos* de Luciano. ¿Por qué va la historia a este paso? Para que la Humanidad pueda desprenderse alegremente de su pasado. Esta es la risible tarea histórica que nosotros reivindicamos con respecto a los poderes políticos de Alemania.

Además, en cuanto la crítica afecta a la moderna realidad político-social y se alza a problemas verdaderamente humanos, se sitúa fuera del *status quo* alemán; de otro modo, abordaría su objeto por debajo de él. Un ejemplo: la relación de la industria, y en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema clave de los tiempos modernos. ¿Cómo está empezando a preocupar este problema a los alemanes? En la forma de aranceles proteccionistas, de sistema de comiso, de economía nacional. El chauvinismo se ha corrido de los hombres a la materia, de modo que un buen día nuestros barones del algodón y héroes del hierro se encontraron convertidos en patriotas. Es decir, que en Alemania se comienza a reconocer la soberanía del monopolio sobre el país porque se ha reconocido hacia afuera. Por consiguiente, en Alemania se está empezando por donde se está terminando en Francia e Inglaterra. El viejo podrido estado de cosas contra el que estos Estados se sublevaron por principio y que soportan sólo como si estuviesen aguantando cadenas, es saludado en Alemania como la aurora de un futuro esplendoroso, si bien ésta apenas se atreve aún a pasar de la astuta teoría a la más implacable de las praxis. Mientras que en Francia y en Inglaterra el problema se formula como economía política o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania se formula: economía nacional o dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. Por tanto, de lo que se trata en Francia e Inglaterra es de superar un monopolio que ha llegado hasta sus últimas consecuencias, y en Alemania que el monopolio llegue hasta sus últimas consecuencias. Allá se trata de la solución, aquí se trata aún de la colisión. He aquí un ejemplo que se basta por sí solo para mostrar la versión alemana de los problemas modernos: nuestra historia,

como un recluta inhábil, no ha tenido hasta ahora otra tarea que la de repetir historias triviales como si se tratara de un castigo.

Si, pues, el conjunto de la evolución alemana no estuviese por encima de su evolución política, un alemán podría tomar en los problemas del presente a lo sumo la parte que puede tomar un ruso. Pero, si cada individuo no está circunscripto a los términos que lo mantienen estrechamente ligado con la nación, aún menos puede quedar emancipada la nación mediante la emancipación de un individuo particular. El hecho de que Grecia tuviese un escita entre sus filósofos, no acercó a los escitas ni un solo paso a la cultura griega. Afortunadamente, los alemanes no somos escitas.

De la misma manera que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos del presente en la filosofía sin serlo en la historia. La filosofía alemana prolonga en la idea la historia alemana. De ahí que cuando nosotros, en vez de criticar las obras incompletas de nuestra historia real, criticamos las obras póstumas de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica se encuentra en el centro de los problemas sobre los que nuestro presente dice: *that is the question* [esta es la cuestión]. Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura práctica con la moderna situación del Estado, es en Alemania —donde esta situación ni siquiera existe— por de pronto ruptura crítica con el reflejo filosófico de esta situación.

La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la par con el presente moderno oficial. Por lo tanto, el pueblo alemán tiene que contar esta historia suya hecha de sueños entre los elementos que componen su situación actual; y no sólo esta situación actual sino también su prolongación en la abstracción deben ser sometidos a crítica. Su porvenir no se puede limitar ni a la negación inmediata de su real situación política y jurídica, ni a su inmediata realización, como las tiene en la idea, puesto que la negación inmediata de su situación real se halla ya presente en su situa-

ción ideal y la realización inmediata de ésta se halla, a su vez, en la opinión de los pueblos vecinos, prácticamente superada.

Por eso el partido político práctico exige, con razón, en Alemania, la negación de la filosofía. Su error no consiste en ese programa sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni lo puede cumplir. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando, sin dignarse mirarla, algunas frases malhumoradas y banales sobre ella. Su horizonte es tan estrecho, que o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana o le toma por inferior incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los gérmenes de vida con que cuenta en la realidad el pueblo alemán; pero olvidáis que su verdadero germen donde ha proliferado hasta ahora es sólo en su sesera. En una palabra: no podéis superar la filosofía sin realizarla.

En el mismo error, solo que con signo opuesto, ha caído el partido teórico, que procede de la filosofía. Para él, la lucha actual consiste exclusivamente en la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán, sin pensar en que la misma filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento, por más que sea en la idea. Crítico frente a su adversario, no ha sido en cambio autocrítico. Sus presupuestos han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se ha quedado sin pasar de ahí, cuando no ha hecho pasar por exigencias y resultados inmediatos de la filosofía lo que sabía por otro lado; y esto, aunque las exigencias y resultados—en el supuesto de que fuesen verdaderos—requerían por el contrario la negación de la filosofía precedente, de la filosofía como filosofía. En otra ocasión describiremos detalladamente este partido. Su error fundamental puede resumirse así: creer que se puede realizar la filosofía sin superarla.

La crítica de la filosofía alemana del Estado y del derecho, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte, es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que éste comporta; por la otra, es además la negación decidida de todo el tipo anterior de conciencia política y

jurídica en Alemania, cuya expresión más distinguida y universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la filosofía especulativa del derecho, este pensamiento abstracto y exaltado acerca del Estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá, aun si este más allá sólo es un más allá del Rin. Pero también a la inversa: la concepción alemana del Estado moderno, que hace abstracción del hombre real, sólo ha sido posible porque, y en cuanto, el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real o no satisface al hombre *total* más que imaginariamente. Los alemanes han pensado lo que los otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y arrogancia de su pensamiento fue siempre a la par con la parcialidad y raquitismo de su realidad. De la misma manera que el *statu quo* del Estado alemán expresa la culminación del *ancien régime*, la culminación del agujijón en la carne del Estado moderno, el *statu quo* del saber político alemán expresa la inmadurez del Estado moderno. Su misma carne está podrida.

En cuanto decidida adversaria de la tradicional conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del derecho desemboca no en sí misma, sino en tareas para cuya solución no existe más que un medio: *la praxis*.

La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una praxis a la altura de sus principios, es decir a una revolución que no sólo la ponga al nivel oficial de los pueblos modernos sino a la altura humana que constituirá el futuro próximo de esos pueblos?

Es verdad que el arma de la crítica no puede substituir la crítica por las armas; la fuerza material solo puede ser derrocada con fuerza material. Pero también la teoría se convierte en fuerza material, cuando se apodera de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*⁴⁹; y demuestra *ad hominem*, en cuanto se radicaliza. **Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre.** La prueba evidente del radicalis-

49. Dirigido al hombre.

mo de la teoría alemana, o sea de su energía práctica, es que parte de la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que **el hombre es el ser supremo para el hombre** y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable. Nada mejor para describirlas que la exclamación de aquel francés ante el proyecto de un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como a hombres!

Incluso, históricamente, la emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, y es que el pasado revolucionario de Alemania es teórico: la Reforma. Como ayer en el monje [Lutero], es hoy en el cerebro del filósofo donde se inicia la revolución.

Ciertamente, Lutero venció la esclavitud por devoción, pero poniendo en su lugar la esclavitud por convicción. Si quebró la fe en la autoridad, fue porque restauró la autoridad de la fe. Si transformó a los curas en laicos, fue porque transformó a los laicos en curas. Si liberó al hombre de la religiosidad exterior, fue haciendo de la religiosidad el hombre interior. Si liberó el cuerpo de sus cadenas, fue porque encadenaba el corazón.

Pero, aunque el protestantismo no fuera la verdadera solución, al menos fue el verdadero planteamiento del problema. Ya no se trataba de la lucha del laico contra el cura exterior sino contra su propio cura interior, contra su naturaleza clerical. Y así como la transformación protestante de los laicos alemanes en curas emancipó a los papas profanos, es decir, los monarcas, junto con su clerecía de privilegiados y filisteos, la transformación filosófica de los alemanes clericales en hombres emancipará al pueblo. Y la emancipación no se detendrá tampoco en los monarcas, como la secularización de los bienes en el despojo de la Iglesia, tan practicado sobre todo por la hipócrita Prusia. El hecho más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos, se estrelló en su tiempo con la teología. Hoy, cuando la misma teología ha fracasado, el hecho más servil de la historia alema-

na, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. En víspera de su revolución es hoy el siervo absoluto de algo menos que Roma: de Prusia y Austria, de aristócratas de aldea y de filisteos.

Una dificultad fundamental parece oponerse en Alemania a una revolución radical. En efecto, las revoluciones necesitan un elemento pasivo, una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades. A la enorme discrepancia entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana, ¿le corresponderá la misma discrepancia de la sociedad burguesa dentro de sí y con el Estado? ¿Se convertirán directamente en necesidades prácticas las necesidades teóricas? No basta con que el pensamiento apremie su realización, la realidad misma tiene que requerir el pensamiento.

Alemania no ha subido a la vez, con los pueblos modernos, los escalones intermedios de la emancipación política. Ni siquiera ha superado en la práctica los escalones que ha superado teóricamente. ¿Cómo va a superar, con un salto mortal, no sólo sus propias barreras sino a la vez las de los pueblos vecinos? ¡Ya estas últimas tiene que sentir las y deseñarlas en la realidad como una liberación de los propios límites reales! Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar.

Pero Alemania ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos sólo en la abstracta actividad del pensamiento, sin tomar parte activa en las luchas reales de este proceso; ha compartido los sufrimientos de este proceso sin disfrutar de él y sus parciales satisfacciones. A la actividad abstracta, por un lado, responde el sufrimiento abstracto por otro. Por eso Alemania se encontrará un día al nivel de la decadencia europea sin haber alcanzado nunca el de la emancipación europea. Será como un prosélito del fetichismo que perece por las enfermedades del cristianismo.

Si se examinan los regímenes alemanes, se constata que los mismos son empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, en fin, por el propio y afortunado instinto a combinar los defectos civilizados del moderno mundo político —cuyas ventajas no disfrutamos— con los defectos bárbaros del *ancien régime*, que disfrutamos a dos carrillos. De modo que Alemania tiene que participar más y más si no de la razón sí al menos de la sinrazón de regímenes que incluso se hallan por encima de su *status quo*. ¿Hay, por ejemplo, un país en el mundo que comparta tan ingenuamente todas las ilusiones del régimen constitucional sin participar de sus realidades, como esta Alemania que llaman constitucional? ¿O habrá sido la ocurrencia de un gobierno alemán, para combinar los suplicios de la censura con los de las desastrosas leyes francesas de septiembre que presuponen la libertad de prensa? Como en el Panteón romano se encontraban los dioses de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encontrarán los pecados de todas las formas de Estado.

Este eclecticismo se halla a punto de alcanzar unas dimensiones hasta ahora insospechadas. Así lo garantiza especialmente el sibaritismo estético-político de un rey alemán, que tiene la intención de representar todos los papeles de la monarquía —sea feudal o burocrática, absoluta o constitucional, autocrática o democrática— si no en la persona del pueblo, sí en cambio en su propia persona, si no para el pueblo, sí al menos para sí mismo. Alemania, como desprovista de un presente político constituido por un mundo para sí, no podrá romper las barreras específicamente alemanas sin romper la barrera general del presente político.

La revolución radical no es un sueño utópico para Alemania. Tampoco lo es la emancipación humana en general. Sí lo es en cambio una revolución parcial, meramente política, revolución que deja intactos los pilares de la casa⁵⁰. ¿En qué se basa una revolución parcial, mera-

50. La distinción es central, marcando toda la vida y obra de Marx y Engels, siendo decisiva en la afirmación del programa de la revolución comunista. La revolución bur-

mente política? En que una parte de la sociedad burguesa se emancipa y accede al dominio general; en que una clase precisa emprende, basándose en su situación especial, la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el presupuesto de que la sociedad entera se encuentre en la situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y de cultura o los pueda adquirir sin dificultad.

Ninguna clase en la sociedad burguesa puede desempeñar este papel, sin despertar por un momento el entusiasmo propio y de la masa. En ese momento fraterniza y coincide con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su representante general; sus reivindicaciones y derechos son verdaderamente los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, cuya cabeza y corazón es realmente. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede reclamar una clase específica para sí el poder universal. Para conquistar esta posición emancipadora, y con ella la explotación política de todos los ámbitos de la sociedad en provecho del suyo propio, no basta con poseer energía revolucionaria y estar convencido del propio valer. Para que la revolución de un pueblo coincida con la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa, para que un estamento sea tenido por el estamento de toda la sociedad, todos los defectos de ésta tienen que hallarse concentrados en cambio en otra clase, un estamento preciso que tiene que atraerse la repulsa general, ser la limitación general en forma palpable; que una determinada esfera social sea considerada como el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que un estamento sea el estamento de la liberación *par excellence*, otro estamento tiene que ser a la inversa el estamento de la opresión manifiesta. La negativa significación general de la nobleza y el clero francés condicionó la po-

guesa o demócrata es parcial porque deja intactos a los pilares del sistema social, por eso se necesita una revolución radical, que arranque de raíz al sistema social capitalista: destrucción del valor, del dinero. Lo utópico no es lo radical, sino por el contrario lo parcial, lo que deja en pie lo fundamental.

sitiva significación general de la clase que se hallaba en su vecindad y oposición más directas: la burguesía.

En cambio, en Alemania ninguna clase tiene la consecuencia, el rigor, la valentía, la falta de consideraciones que harían de ella el representante negativo de la sociedad. Del mismo modo, a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa genialidad que transfigura la fuerza material en poder político; esa intrepidez revolucionaria que arroja al adversario la desafiante consigna: «¡no soy nada y debería serlo todo!». El fundamento de la moral y la honorabilidad alemanas —y no sólo en los individuos, sino también en las clases— es por el contrario ese egoísmo morigerado que hace valer su mediocridad y acepta que otros la hagan valer contra él mismo. De ahí que la relación entre los diversos ámbitos de la sociedad alemana no sea dramática sino épica. Cada uno de ellos comienza a adquirir la conciencia de sí mismo y a ocupar con pretensiones específicas un puesto junto a los otros, no en cuanto es oprimido, sino en cuanto a que sin su intervención las circunstancias históricas crean una base social sobre la que él pueda a su vez ejercitar su opresión. Hasta la dignidad moral de la clase media alemana se basa meramente en la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Por tanto, no son sólo los reyes alemanes quienes llegan al trono *mal-à-propos*⁵¹, sino que cada esfera de la sociedad burguesa sufre su derrota antes de haber podido cantar victoria, antes de haber superado la barrera que les cerraba el paso, antes de hacer valer su mezquindad, antes de poder mostrar su magnanimidad; de tal modo que hasta la ocasión de desempeñar un gran papel pasa siempre antes de haberse presentado y cada clase, apenas comienza la lucha contra la que está encima de ella, se enreda en la lucha con la que está por debajo. Por eso el príncipe se encuentra en lucha con el rey, el burócrata contra la nobleza, el burgués contra todos ellos, mientras que el proletariado comienza ya a hallarse en lucha con el burgués. La cla-

51. A destiempo.

se media apenas se atreve a concebir el pensamiento de la emancipación desde un punto de vista propio y ya el desarrollo de la situación social y el progreso de la teoría política están convirtiendo ese punto de vista en anticuado o por lo menos en problemático.

En Francia basta con que uno sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania nadie puede ser nada, si no quiere tener que renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es condición *sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad de una emancipación progresiva, en Alemania su imposibilidad, de donde tiene que nacer la libertad. En Francia, cada una de las clases del pueblo es políticamente idealista y no se considera como una clase especial sino como representante de todas las necesidades sociales. Por eso el papel del emancipador pasa con dramático movimiento, una tras otra, por las diversas clases del pueblo francés, hasta terminar en la clase que realiza la libertad social, no ya bajo el presupuesto de determinadas condiciones intrínsecas al hombre, si bien creadas por la sociedad humana, sino más bien en cuanto que organiza, por el contrario, todas las condiciones de la existencia humana bajo el presupuesto de la libertad social. En cambio, en Alemania, donde la vida práctica es tan poco inteligente como la inteligencia poco práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad, ni tiene la capacidad, de emanciparse por completo, mientras no la obliguen a ello su situación inmediata, la necesidad material, sus mismas cadenas.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya

no puede invocar ningún título histórico sin su título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí mismo. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el **proletariado**⁵².

El proletariado no comienza a formarse en Alemania hasta que sobreviene el proceso de industrialización. En efecto, aunque también la pobreza espontánea y la servidumbre cristiano-germánica van incorporándose poco a poco a las filas del proletariado, éste no procede de la pobreza espontánea sino de la creada artificialmente; no es una masa humana oprimida mecánicamente por el peso de la sociedad, sino la masa que procede de la desintegración de la sociedad, especialmente de la clase media.

Cuando el proletariado proclama la disolución del orden mundial actual no hace más que pronunciar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden mundial. Cuando el proletariado exige la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la sociedad ha elevado ya a principio del proletariado y se halla realizado en él, sin intervención propia, como resultado negativo de la sociedad. De modo que el proletario disfruta del mismo derecho sobre el mundo nuevo que tiene el rey alemán sobre el mundo constituido, cuando llama al pueblo su pueblo lo mismo que llama suyo a un caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey.

52. Desde aquí Marx afirmará al proletariado y su revolución como única perspectiva para la especie humana. La crítica de la economía (inglesa), de la filosofía (alemana), de la política (francesa) se generaliza en crítica que va a la raíz misma de la sociedad burguesa y que tiene por sujeto activo al proletariado. Mejor dicho, Marx asume que la crítica (praxis) de la sociedad presente está siendo realizada por el proletariado, que su revolución no puede ser parcial y política, sino radical y humana.

Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación.

Resumamos: la única liberación de Alemania que es prácticamente posible se basa en el punto de vista de la teoría que proclama que **el hombre es el ser supremo para el hombre**. En Alemania, la emancipación de la Edad Media sólo es posible como emancipación simultánea de las superaciones parciales de la Edad Media. En Alemania no se puede acabar con ninguna clase de esclavitud, sin acabar con todas las clases de esclavitud. La concienzuda Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla desde el mismo fundamento. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no se puede realizar sin suprimir al proletariado; **el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía**.

Una vez que se hayan cumplido todas las condiciones internas, el canto del gallo francés anunciará el día de la resurrección alemana.

III
GLOSAS CRÍTICAS
MARGINALES
AL ARTÍCULO
«EL REY DE PRUSIA Y
LA REFORMA SOCIAL.
POR UN PRUSIANO»

PRESENTACIÓN⁵³

El hecho de que Marx no haya concentrado en un solo volumen su crítica de la política y del Estado ha facilitado la obra de los revisionistas que, como Bernstein, Kautsky y tantos otros, fundarían el «marxismo» como verdadera teoría del Estado («popular», «libre», «democrático» ...).

Sin embargo, desde cuando comienza su ruptura con el hegelianismo y con la democracia en 1842-44, Marx piensa en escribir un libro sobre (es decir, contra) el Estado. Pero a diferencia de sus contemporáneos que hacían una crítica platónica del Estado, oponiendo el pueblo bueno al Estado malo, Marx buscará los fundamentos del Estado mismo en las relaciones sociales de producción; lo que lo conduce lógicamente a considerar la crítica de la política como una consecuencia lógica de la crítica de la economía. Por eso Marx en 1845, poco antes de exiliarse en Bélgica, firma, en París, un contrato con un editor alemán en el que se compromete a entregar una obra en dos volúmenes que llevaría por título: *Crítica de la política y de la economía política*. En ese momento no sabía que dicho proyecto le llevaría toda su vida y que el mismo no sería acabado.

Esa obra debía dar continuidad al conjunto de trabajos del año 43-44. La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pero principalmente *Sobre la Cuestión Judía*, la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, las *Glosas críticas marginales al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»*, así como los manuscritos, denominados *Manuscritos de París*. Son trabajos en donde se consuma y consolida la ruptura de Marx con toda la sociedad burguesa. La crítica del dinero y el Estado, en su relación dialéctica, constituyen la clave de todos esos trabajos. El proletariado, en tanto que negación viviente del dinero, del Estado, de la economía, del trabajo... es el sujeto activo de esa crítica. La superación

53. La siguiente presentación fue publicada en el número 31, *Contra el Estado*, de la revista *Comunismo* del Grupo Comunista Internacionalista (pueden consultarse los materiales de este grupo en <http://www.gci-icg.org>).

de la filosofía coincide con la negación práctica de la economía, la política... el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica por las armas, la revolución social proletaria aparece como una necesidad histórica, la autoemancipación del proletariado es la base de la **emancipación total del hombre**.

Unos años más tarde, Marx hará otro plan de su obra en el cual, luego de los «capítulos» (más tarde los llamará «secciones» y después «libros») sobre el capital, la propiedad de la tierra, y el trabajo asalariado, concibe un libro sobre «El Estado». El hecho de que la intensa actividad militante, durante toda su vida, le haya impedido abordar explícitamente este tema en forma detenida, ha permitido decir necesidades tales como que «en Marx no hay una teoría del Estado»⁵⁴ o que «Marx no hizo una crítica de la política» o peor aún, el mantener la leyenda bakunista y kautskista (luego leninista, stalinista) de un Marx adorador del Estado. Además del texto que presentamos aquí, y de los que venimos de mencionar de los años 43-44, existen en la obra de Marx otros documentos que son terminantes para probar lo contrario. Entre ellos, con Rubel, citemos:

- a) Notas al margen del libro de Bakunin *Estatismo y Anarquía* (1873);
- b) *La Crítica al Programa del Partido Obrero Alemán de Gotha* (1875);
- c) «Comuna campesina y perspectivas revolucionarias en Rusia (respuesta a Vera Zassoulitch)» (1881).

«Estos tres documentos constituyen, de alguna manera, la quintaesencia del libro que Marx pensaba escribir sobre el Estado»; véase al respecto *Marx théoricien de l'anarchisme* de Maximilien Rubel y en general su libro *Marx, critique du marxisme* y en español *Marx anarquista* editado en Buenos Aires por Madreselva o un pequeño fascículo de Rubel titulado: *El Estado visto por Karl Marx* editado por Etcétera.

54. ¡Si ni siquiera han faltado los necios althusserianos para decir que Marx nunca escribió una teoría sobre las clases sociales y que tampoco las definió!

En cuanto a las circunstancias que llevaron a Marx a escribir las *Glosas críticas marginales...*, que presentamos aquí, reproducimos a continuación la *Nota introductoria* efectuada por Etcétera en su publicación sobre el mismo texto:

A finales de 1843 Marx abandona Alemania y se traslada a París, junto con otros intelectuales alemanes a raíz de las ordenanzas del gobierno prusiano concernientes a la censura, que le hacen dimitir del puesto de director del periódico demócrata-liberal *La Gaceta Renana*, y que le suscita este comentario, evocando a Plinio el Joven: «¡Oh, rara fortuna, la de los tiempos en los que se puede pensar lo que se quiere, y decir lo que se piensa!», con el que cerraba su artículo «Notas sobre la reciente reglamentación de la censura prusiana», escrito en enero-febrero de 1842 y publicado un año después en los *Anekdotas* que dirigía A. Ruge en la Suiza alemana.

Ya en París proyecta junto con Ruge la creación de una nueva revista «para realizar la crítica despiadada de todo lo existente», los *Anales franco-alemanes*, cuyo primer y único fascículo aparece en febrero de 1844, en donde Marx publica dos artículos: *Sobre la cuestión judía* e *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Este último lo presentaba Marx a modo de introducción de un estudio más extenso que comenzó a elaborar en la primavera-verano de 1843. Durante este período se había retirado a Kreuznach (residencia de Jenny, con la que se casa en junio de ese año) donde aborda la revisión crítica del paradigma hegeliano, denunciándolo sin reservas como una pura mistificación y de donde se infiere ya su adhesión a la causa obrera. Los *Manuscritos de Kreuznach*, inacabados, no se publicaron hasta mucho más tarde (1927), pero se descubren ya en ellos sus meditaciones acerca del Estado en sus relaciones con la sociedad civil, sobre la burocracia y las órdenes corporativas, y sobre la propiedad privada.

La corta estancia de Marx en París, poco más de un año, es gracias a la generosidad de sus amigos de Colonia, que le envían dinero con el que puede atender las necesidades domésticas de su familia, muy fructífera.

Francia representaba en aquel momento la avanzadilla de la civilización burguesa y el país de las tradiciones revolucionarias. Las lecturas de Marx en París se centran en el estudio de la Revolución Francesa y en la corriente histórica que explicaba el desarrollo de la sociedad

francesa desde la Edad Media como una serie ininterrumpida de la lucha de clases: autores como Guizot y Thierry son citados en sus apretados cuadernos de notas, como ejemplos de esta corriente histórica. También se interesa por la filosofía materialista que, arrancando de Descartes y Locke, sobre todo de este último, desembocaba en una filosofía social y que fue el sustento teórico que esgrimieron los enciclopedistas contra las clases gobernantes en el siglo XVIII.

El contacto con el movimiento obrero es revelador para Marx. Ya antes de salir de Alemania, y sin abandonar el terreno filosófico, advertía que no bastaba con que la idea clamase por hacerse realidad, sino que era necesario que la realidad gritase también por erguirse en idea; es, pues, con esa convicción de conjugar teoría y práctica cuando descubre precisamente la misma teoría en movimiento, socialismo y movimiento obrero convergiendo.

En esta época mantiene largas conversaciones con Proudhon, a las que se unirá después Bakunin, y de esta época es la edición de *La Unión Obrera* de Flora Tristán, cuyo postulado principal anunciaba la emancipación de los trabajadores por obra de los mismos trabajadores y donde aparecen ya los términos «proletariado» y «clase» que Marx introduce en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

Si este escrito es importante porque descubre al proletariado como clase emancipadora de toda la humanidad, mucha más importancia tiene, como aportación a su teoría de la revolución, el artículo publicado pocos meses después en el *Vorwärts!* titulado «Glosas críticas marginales al artículo “El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano”».

El *Vorwärts!* era un periódico alemán fundado en París a principios de 1844. A partir de mayo, el nuevo director, Bernays, le imprime una tendencia acusadamente antiprusiana y llama como colaboradores a Ruge, Heine, Herwegh, Bakunin, Weerth, Engels y Marx. Ruge, que había escrito varios artículos en el citado periódico, firma uno de ellos bajo el seudónimo de «un prusiano», según Mehring para achacar su paternidad a Marx.

En este artículo, Ruge criticaba una orden de Federico Guillermo IV por la que las autoridades encargadas de asistir a los pobres hacían un llamamiento a la caridad cristiana de todos los alemanes. La con-

testación del periódico parisino *La Réforme* veía en dicha orden una medida tomada bajo los efectos del miedo y el sentimiento religioso, poco después de la revuelta de los tejedores de Silesia y afirmaba que la ordenanza prusiana era el signo precursor de una revolución que Europa no podía evitar.

El hecho histórico concreto que sirvió de pretexto a la polémica era la rebelión de los tejedores de Silesia: esta zona de Alemania constituía un núcleo de población obrera que trabajaba en las fábricas de tejidos, alargando las jornadas en su casa con el trabajo a domicilio y donde la explotación sin límites de la mano de obra constituía el filón para una acumulación rápida del capital. Los tejedores expresaban con un canto de asombrosa lucidez no sólo su propia situación sino la de los dueños de las fábricas:

Sois la fuente de la miseria
Que oprime aquí al pobre
Sois vosotros los que arrancáis
El pan seco de su boca
[...]
Pero vuestro dinero y vuestro bien
Un buen día desaparecerán
Como la mantequilla bajo el sol
¿Qué será de vosotros entonces?

El 4 de junio la policía detiene a un tejedor que cantaba este himno bajo la ventana de un fabricante. La respuesta fue inmediata y por la tarde una multitud amotinada saqueó las casas de los industriales y destruyó los libros de contabilidad.

Al día siguiente 3.000 tejedores se dirigieron a un pueblo vecino continuando la revuelta y enfrentándose al ejército que, a pesar de disparar contra la multitud y ocasionar muertos, no pudo contener la furia de los tejedores que lograron expulsar a los soldados del pueblo con piedras y palos. El gobierno mandó el 6 de junio a tres compañías de infantería y a una batería de artillería que aplastó la rebelión. Los supervivientes buscaron refugio en las montañas y en los bosques vecinos.

Marx contestaba a Ruge con el artículo que aquí se presenta, dando un nuevo paso en la valoración del movimiento obrero y en su rup-

tura con el neohegelianismo. Mediante el concepto de «conciencia», Marx se desprende de la separación filosofía activa-proletariado pasivo, unificando filosofía y proletariado y convirtiendo a éste en el elemento activo de la revolución.

GLOSAS CRÍTICAS MARGINALES AL ARTÍCULO «EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR UN PRUSIANO»⁵⁵

[*Vorwärts!*, nº 63, 7 de agosto de 1844].

El número 60 del *Vorwärts!* publica un artículo titulado «El Rey de Prusia y la reforma social», firmado por «un prusiano»⁵⁶.

El pretendido prusiano se refiere, en primer lugar, al contenido de la orden del Gabinete del rey de Prusia concerniente a la rebelión obrera de Silesia⁵⁷ y a la opinión, al respecto, del periódico francés *La Réforme*⁵⁸. *La Réforme* entiende, según él, que el «terror y el sentimiento religioso» del rey han dado origen a la orden del Gabinete. Asimismo, descubre, en ese documento, el presentimiento de grandes reformas que se avecinan en la sociedad burguesa. El «prusiano» alecciona de este modo a *La Réforme*:

55. *Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen»*, publicado en dos partes que aparecerán sucesivamente en el *Vorwärts!* nº 63, 7 de agosto de 1844 y el nº 64, 10 de agosto de 1844.

«Debo aclarar, por razones especiales, que el presente artículo es el primero que he mandado al *Vorwärts!*». [Nota de Marx.] En cuanto a los problemas conceptuales y de traducción léanse luego del texto de Marx, las «Aclaraciones finales acerca de la traducción».

56. «Un prusiano»: Arnold Ruge, que escribía bajo este seudónimo en el *Vorwärts!* [*¡Adelante!*]. Periódico alemán que apareció dos veces por semana en París entre enero a diciembre de 1844. De tendencia comunista. Criticaba en particular la situación en Prusia, lo que costó a Marx, Engels y otros redactores la expulsión de Francia en enero de 1845 bajo el mandato de Guizot. [Nota de Jacques Camatte.]

57. Insurrección de los tejedores silesios, del 4 al 6 de junio de 1844. Primer gran enfrentamiento entre el proletariado y la burguesía en Alemania. [Nota de Jacques Camatte.]

58. Órgano francés de los demócratas republicanos pequeño-burgueses (1843-50). [Nota de Jacques Camatte.]

El rey y la sociedad alemana todavía no han llegado al presentimiento de su reforma⁵⁹: ni siquiera las insurrecciones de Silesia y Bohemia han hecho nacer en ellos tal sentimiento. Es imposible hacer comprender a un país no político, como Alemania, que la miseria parcial de las regiones manufactureras es una cuestión de orden general, ya no digamos un perjuicio ocasionado a todo el mundo civilizado. Para los alemanes, ese acontecimiento es de la misma índole que una inundación o una penuria local. Por ello, el rey la trata como un defecto de administración o de beneficencia. Por esa razón, y puesto que se han requerido pocas tropas para acabar con los débiles tejedores, la destrucción de fábricas y de máquinas no inspira el más leve «terror» al rey y a las autoridades. Más aún, no es el sentimiento religioso el que ha dictado la orden del Gabinete: esta orden es una muy sobria expresión tanto de la ciencia política cristiana como de una doctrina que no deja subsistir nada que se oponga a su único remedio, la «buena disposición de los corazones cristianos». La pobreza y el crimen son dos grandes males, pero ¿quién puede curarlos? ¿El Estado y las autoridades? No, tan sólo puede hacerlo la unión de todos los corazones cristianos.

Una de las razones por las que el «prusiano» niega el «terror» del rey es que no se hayan necesitado más que unas pocas tropas para acabar con los débiles tejedores.

Así pues, en un país donde los banquetes con brindis liberales y champán liberal —recuérdese la fiesta de Dusseldorf⁶⁰— provocaron una orden del Gabinete real, en un país donde no se necesitó soldado alguno para apagar el deseo de libertad de prensa y de constitución de toda la burguesía liberal, en un país así, ¿puede ser otra cosa que un acontecimiento —es más, un acontecimiento aterrador— que

59. Hay que hacer hincapié en la disparatada falta de concordancia gramatical: «El rey de Prusia y la sociedad alemana todavía no han llegado al presentimiento de su» ¿A quién se refiere este «su»? [Nota de Marx.]

60. Alusión al decreto del rey Federico Guillermo IV (18 de julio de 1843) sobre la presencia de funcionarios gubernamentales en un banquete liberal en honor de la *Séptima Dieta renana* organizado en Düsseldorf, y que prohibía en lo sucesivo la participación de éstos en tales manifestaciones.

haya que recurrir a tropas armadas para hacer frente a unos débiles tejedores? Además, los débiles tejedores salieron vencedores del primer choque, siendo reprimidos posteriormente gracias a un aumento del número de tropas. ¿Es menos peligrosa la revuelta de una masa de obreros por el hecho de que no sea necesario emplear un ejército entero para reducirla? Que nuestro astuto prusiano compare la sublevación de los tejedores de Silesia con las sublevaciones de los obreros ingleses, y entonces los tejedores de Silesia no le parecerán débiles, sino fuertes.

Mediante la relación general de la política respecto de los males sociales explicaremos por qué el alzamiento de los tejedores no podía inspirar ningún «terror» particular al rey. De momento, nos bastará decir que dicho alzamiento no estaba dirigido directamente contra el rey de Prusia, sino contra la burguesía.

Como aristócrata y monarca absoluto, el rey de Prusia puede no estimar a la burguesía; y menos aún puede alarmarse cuando ve que la tensión y la dificultad de las relaciones entre proletariado y burguesía aumentan el servilismo y la impotencia de esta última. Además, el católico ortodoxo es más hostil al protestante ortodoxo que al ateo, del mismo modo que el legitimista lo es más respecto del liberal que del comunista. No es que el ateo y el comunista sean más próximos al católico y al legitimista, sino que, por estar fuera de su esfera, les son más extraños que el protestante y el liberal. El rey de Prusia, como político, tiene a su contrario inmediato en el liberalismo. Para el rey, la contradicción del proletariado existe de modo tan exiguo como el rey existe para el proletariado. Sería preciso que el proletariado hubiera alcanzado ya una fuerza decisiva para ahogar las antipatías, las oposiciones políticas, para de este modo atraerse toda la hostilidad de la política. Por último, es evidente que el rey, cuyo carácter ávido de cosas interesantes e importantes es conocido universalmente, debía estar sorprendido y encantado, al mismo tiempo, al encontrar en su propio terreno ese pauperismo «interesante» y «de enorme porvenir», y al hallar de ese modo una nueva ocasión para situarse en primer pla-

no. ¡Cuál no debió ser su dicha al saber que poseería, en lo sucesivo, su «propio» pauperismo real prusiano!

Nuestro «prusiano» es aún más desafortunado cuando niega que el «sentimiento religioso» sea el origen de la orden del Gabinete real.

¿Por qué no es el sentimiento religioso el origen de esa orden del Gabinete? Porque esa orden «es una expresión muy sobria del arte político cristiano», una expresión «muy sobria» de una doctrina «que no deja subsistir dificultad alguna que se oponga a su único remedio, la buena disposición de los corazones cristianos».

¿No es acaso el sentimiento religioso el fundamento del arte político cristiano? Una doctrina que posee su remedio universal en las buenas disposiciones de los corazones cristianos, ¿no está fundada en el sentimiento religioso? Es más, yo diría que es un sentimiento religioso muy engreído, muy embriagado consigo mismo, que busca la «curación de los grandes males» —curación cuya posibilidad niega «al Estado y a las autoridades»— en «la unión de los corazones cristianos». Se trata de un sentimiento religioso tan ebrio de sí que, como declara el «prusiano», ve todo el mal en la falta de sentido cristiano y remite a las autoridades al único medio que existe para fortalecer ese sentido religioso: «la exhortación». La finalidad de la orden del Gabinete es, pues, según el «prusiano», el sentimiento cristiano. Es evidente que el sentimiento religioso se considera a sí mismo el único bien cuando está ebrio, no cuando está sobrio. Allí donde se encuentra con el mal lo atribuye a su propia ausencia: en efecto, puesto que es el único bien, sólo puede producir el bien. La orden del Gabinete inspirada por el sentimiento religioso dicta, pues, en consecuencia, el sentimiento religioso. Un político de sentimiento religioso sobrio, no buscaría en su «perplejidad» ayuda en «la exhortación al sentimiento cristiano del piadoso predicador».

¿Cómo demuestra pues el «prusiano» a la *Reforme* que la orden del Gabinete no es una emanación del sentimiento religioso? ¡Presentándonosla por doquier como una emanación del sentimiento religioso! ¿Puede esperarse que una mente tan ilógica comprenda los

movimientos sociales? Oigamos su charlatanería sobre la relación de la sociedad alemana con el movimiento obrero y con la reforma social en general.

Distingamos, cosa que el «prusiano» olvida, las diferentes categorías que se han agrupado bajo la expresión «sociedad alemana»: gobierno, burguesía, prensa y, finalmente, los propios obreros. Reparemos en los diferentes grupos de que se trata, y de los que el «prusiano» hace un todo homogéneo condenándolos en masa desde su elevado punto de vista. Así, según él, la sociedad alemana no ha llegado todavía al presentimiento de su «reforma».

¿Por qué carece de ese instinto?

Es imposible hacer comprender a un país no político como Alemania [responde el prusiano] que la miseria parcial de las regiones manufactureras es una cuestión de orden general e, incluso, un perjuicio ocasionado a todo el mundo civilizado. Para los alemanes, ese acontecimiento es de la misma índole que una inundación o una penuria locales. Por ello el rey la trata como un defecto de administración o de beneficencia.

Nuestro «prusiano» explica, pues, esta concepción trastocada de la miseria obrera mediante la particularidad de que Alemania es un país no político.

Se nos concederá que Inglaterra es un país político, y se nos reconocerá también que es el país del pauperismo: incluso el término es de origen inglés. El examen de Inglaterra será pues el medio más adecuado para conocer la relación de un país político con el pauperismo. En Inglaterra, la miseria obrera no es en modo alguno parcial, sino universal; no se limita a las regiones industriales, sino que se extiende a las regiones agrícolas. Los movimientos no están en sus comienzos, resurgen periódicamente desde hace casi un siglo. ¿Cómo conciben el pauperismo la burguesía inglesa, y el gobierno y la prensa ligados con ella?

En la medida en que la burguesía inglesa admite que el pauperismo es un defecto de la política, el Whig [liberal] considera al Tory

[conservador] y, a su vez, el Tory al Whig como la causa del pauperismo. Según el Whig, la causa principal del pauperismo es la gran propiedad rural y la legislación proteccionista que prohíbe la importación de cereales. Según el Tory, todo el mal reside en el liberalismo, la libre competencia y el sistema manufacturero llevado al exceso. Ningún partido encuentra la razón en la política en general sino, más bien, únicamente en la política del partido contrario. Y ninguno de los dos partidos piensa en una reforma de la sociedad.

La expresión más precisa de la comprensión inglesa del pauperismo—nos referimos en todo momento a la comprensión de la burguesía inglesa y del gobierno—es la economía política inglesa, es decir, el reflejo científico de la situación económica inglesa⁶¹.

Uno de los mejores y más célebres economistas ingleses, que conoce la situación actual y debe poseer una visión global del mo-

61. Marx había leído ya a los economistas ingleses y hecho la crítica a la filosofía de Hegel. En la economía política inglesa encuentra el mejor instrumento para analizar la anatomía de la sociedad burguesa, de la misma forma que lo había sido la filosofía en las anteriores formaciones sociales (recordemos el carácter aún enciclopedista de las obras de A. Smith y D. Ricardo, que abarcan el estudio de la totalidad del progreso social). *El Capital (Crítica de la Economía política)* supondrá la continuación de este análisis de la totalidad (después la economía se convierte en una ciencia positiva de técnicas parciales), pero al desvelar y «poner sobre sus pies» todos los conceptos de la escuela clásica, convertirá a la economía política, de arma de la burguesía para justificar y explicar su mundo, en arma del proletariado para subvertir el mundo. [Hasta aquí nota de Etcétera.]

En realidad, la contraposición con la economía política burguesa es todavía más profunda y total que lo que dice Etcétera. Lo que hace Marx no es poner la economía política al servicio del proletariado, sino por el contrario y, cómo siempre lo señaló en el título de sus obras, una verdadera «Crítica de la Economía política», cuyo objetivo es la revolución social y la abolición de la sociedad capitalista, y consecuentemente la abolición de toda expresión teórico/ideológica de ella, lo que incluye evidentemente la abolición de la economía política misma. Ya no se trata del análisis de la vida de la sociedad del capital (biología), sino de exponer su contraposición con el ser humano y dejar en evidencia la necesidad histórica de su muerte, es decir, de una verdadera necrología del capitalismo.

vimiento de la sociedad burguesa, Mac Culloch⁶², alumno del cínico Ricardo, ha osado recientemente, en una conferencia pública y en medio de aplausos, aplicar a la economía política lo que Bacon dice de la filosofía:

El hombre que, con un verdadero e infatigable afán de conocer, interrumpe su razonamiento, avanza gradualmente, superando uno tras otro los obstáculos que, como montañas, detienen la marcha de su estudio, terminará alcanzando con el tiempo la cúspide de la ciencia, donde se disfruta del sosiego y del aire puro, donde la naturaleza se ofrece a la vista en toda su belleza, y desde donde, por un camino cómodo y fácil puede descenderse hasta los más mínimos detalles de la práctica⁶³.

¡Qué mejor aire puro que la atmósfera infestada de los tugurios ingleses! ¡Qué mejor maravilla de la naturaleza que los extraños harapos con que se cubren los pobres en Inglaterra y la carne arrugada y marchita de las mujeres, deterioradas por el trabajo y la miseria; los niños que juegan en el estercolero; los engendros que produce el exceso de trabajo en el mecanismo uniforme de las fábricas! Y los últimos detalles de la práctica, verdaderamente admirables: ¡la prostitución, el asesinato y el patíbulo!

Incluso aquellos burgueses ingleses que se dan cuenta del peligro del pauperismo lo conciben, así como a los medios para remediarlo, de una forma no tan sólo particular sino, digámoslo sin rodeos, pueril y estúpida.

Así, por ejemplo, en su folleto *Recent measures for the promotion of education in England* [*Medidas recientes para la promoción de la educación en Inglaterra*], el doctor Kay lo reduce todo al descuido de la educa-

62. John Ramsay McCulloch (1789-1864). Economista, autor y editor escocés considerado como el líder de la escuela económica ricardiana tras la muerte de David Ricardo en 1823.

63. Esta cita de Francis Bacon procede de la traducción francesa de John Ramsey McCulloch: *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, Ginebra-París, 1825, pp. 131-132.

ción. ¡Se adivina por qué! Por falta de educación, sobre todo, el obrero no comprende «las leyes naturales del comercio» que lo reducen necesariamente al pauperismo. Ello sería la razón de su rebelión, que «podría entorpecer la prosperidad de las manufacturas inglesas y del comercio inglés, quebrantar la mutua confianza de los hombres de negocios, reducir la estabilidad de las instituciones políticas y sociales». Hasta tal extremo llega la insensatez de la burguesía inglesa y de su prensa en lo referente a la cuestión del pauperismo, epidemia nacional de Inglaterra.

Supongamos, pues, que los reproches dirigidos por nuestro «prusiano» a la sociedad alemana son fundados, y veamos si se halla la razón, como él argumenta, en el estado no político de Alemania. Mas, si la burguesía de la Alemania no política no alcanza a comprender la significación general de una miseria parcial, la burguesía de la Inglaterra política sabe, por el contrario, ignorar la significación general de una miseria universal que ha manifestado su importancia universal por su reaparición periódica en el tiempo, su extensión en el espacio y por el fracaso de todas las tentativas destinadas a suprimirla.

El «prusiano» imputa también al estado no político de Alemania el hecho de que el rey de Prusia encuentre la causa del pauperismo en un defecto de administración y de beneficencia y busque, pues, en las medidas de administración y de beneficencia los remedios al pauperismo.

¿Acaso esta manera de ver las cosas es exclusiva del rey de Prusia? Echemos de nuevo una rápida ojeada a Inglaterra, el único país en el que cabe hablar de una gran acción política desplegada contra el pauperismo digna de mención.

La legislación sobre asistencia pública, tal como rige en la Inglaterra actual, data de la ley del acta 43 del reinado de Isabel⁶⁴. ¿En qué

64. No es preciso remontarnos para nuestro propósito hasta el estatuto de los obreros en tiempos de Eduardo III. [Nota de Marx.] Marx se refiere al *Statute of Labourers* aprobado en 1351 por el parlamento de Inglaterra que establecía un salario máximo

consisten las disposiciones de esta legislación? Pues en la obligación impuesta a las parroquias de socorrer a sus obreros indigentes, en el impuesto para los pobres, en la beneficencia legal. Tal legislación —la beneficencia por vía administrativa— ha durado dos siglos, y tras largas y dolorosas experiencias, ¿cuál es el punto de vista que defiende el Parlamento en su ley de enmienda de 1834? El Parlamento empieza por declarar que el enorme crecimiento del pauperismo se debe a «un defecto de administración».

Por lo tanto, se recurre a reformar la administración del impuesto para los pobres que correspondía hasta entonces a los funcionarios de las parroquias respectivas, y se constituyen uniones de unas veinte parroquias sometidas a una única administración. Una Junta de funcionarios —*Board of Guardians*⁶⁵— designados por los contribuyentes, se reúne un día determinado en la sede de la unión y decide la adjudicación de las ayudas. Las juntas están dirigidas y controladas por delegados del gobierno, que constituyen la comisión central de Sommerset-House⁶⁶, el ministerio del pauperismo, como lo denomina un francés⁶⁷. El capital que esa administración controla es casi tan considerable como el presupuesto de guerra de Francia, y el número de administraciones locales asciende a 500, contando cada una de ellas con un mínimo de doce empleados.

proporcional al que se pagaba antes de la peste negra, en el año 1346. El descontento que causó este estatuto fue uno de los factores que desencadenaron la conocida como revuelta de los campesinos de 1381.

65. Dichas juntas fueron instituidas por la enmienda a la *Ley de Pobres* de 1834, reemplazando así a los supervisores parroquiales de la antigua ley. Las integraban representantes de los propietarios y arrendatarios de tierras «de buena fe» sujetos al pago de la contribución de pobres. Dependiendo del valor de su propiedad, cada elector disponía de entre uno y tres votos.

66. Antiguo palacio situado en el oeste de Londres donde se alojaban múltiples instituciones gubernamentales.

67. Antoine-Eugène Buret (1810-1842). Filósofo, economista y periodista francés que publicó —cuatro años antes que los trabajos similares de Friedrich Engels— un estudio sobre *La miseria de las clases trabajadoras en Francia e Inglaterra* (1841). [Nota de Jacques Camatte.]

El Parlamento inglés no se ha limitado a una reforma meramente formal de la administración.

Es precisamente en la ley de pobres donde ha descubierto la causa principal del estado crítico del pauperismo inglés. El remedio legal contra ese mal social, o sea la beneficencia, favorecería el propio mal; y en cuanto al pauperismo en general, sería, según la teoría de Malthus, una ley eterna de la naturaleza:

Dado que la población tiende a sobrepasar incesantemente el límite de los medios de subsistencia, la beneficencia es una vana locura, un estímulo oficial a la miseria. Por lo tanto, todo lo que el Estado puede hacer es abandonar la miseria a su suerte y facilitar al máximo la muerte de los desvalidos⁶⁸.

El Parlamento inglés completó esta filantrópica teoría con la idea de que el pauperismo es un estado de miseria provocado por los propios obreros, por lo que no hay que prevenirlo como una desgracia, sino que, por el contrario, hay que castigarlo como un crimen.

Ese fue el origen de las Workhouses, de las casas para pobres, cuya organización interior horroriza a los indigentes, ahuyentándolos de buscar en ellas un refugio para no morir de hambre. En esas casas de trabajo la beneficencia se combina ingeniosamente con la venganza ejercida por la burguesía contra los desgraciados que apelan a su caridad.

Como vemos, Inglaterra empezó intentando eliminar el pauperismo mediante la beneficencia y recurriendo a medidas administrativas. Seguidamente, consideró el incesante aumento del pauperismo, no una consecuencia inevitable de la industria moderna, sino una consecuencia de la ley de pobres vigente en Inglaterra. Es decir, consideró la miseria universal únicamente como una particularidad de la legislación inglesa. Lo que atribuía antes a una falta de beneficencia, se interpretaba ahora como un exceso de ella. Finalmente, se achacaba la miseria como un delito de los indigentes y se castigó como tal.

68. Thomas Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población* (1798).

El significado general que la Inglaterra política extrajo del pauperismo se limita a que éste, en el curso de su desarrollo, a pesar de las medidas administrativas, se erigió en institución nacional; convirtiéndose, de ese modo, en el objeto de una administración intrincada y cada vez más amplia, cuya tarea ya no consiste en yugularlo, sino en disciplinarlo y eternizarlo. Esta administración renunció a agotar la fuente del pauperismo mediante medios positivos, contentándose con prepararle, cada vez que afloró a la superficie del país oficial, con suavidad policial, un nuevo lecho de muerte. El Estado inglés, en lugar de ir más allá de las medidas administrativas y de beneficencia, ni siquiera llegó a ellas, se limitó a administrar el pauperismo dominado por la desesperación de dejarse apresar y de hacerse encarcelar.

Hasta el momento, el «prusiano» no nos ha revelado nada de particular sobre la conducta del rey de Prusia. Pero ¿por qué?, exclama el gran hombre con una rara ingenuidad, «¿por qué el rey de Prusia no ordena inmediatamente la educación de todos los niños abandonados?» ¿Por qué se dirige primero a las autoridades solicitándoles sus planes y propuestas?

El muy astuto «prusiano» dejará de inquietarse cuando sepa que en ésta, como en todas sus demás acciones, el rey de Prusia no ha mostrado originalidad alguna, y que tan sólo se ha limitado a seguir la única vía que puede tomar un jefe de Estado.

Napoleón quiso erradicar de una sola vez la mendicidad, para lo cual encargó a las autoridades que preparasen unos planes para eliminar la mendicidad en toda Francia. El proyecto se hacía esperar, Napoleón perdía la paciencia y escribió a su ministro del Interior, Cretet, comunicándole la orden de suprimir la mendicidad en el plazo de un mes. He aquí lo que le decía:

No hay que pasar por esta tierra sin dejar huellas que justifiquen nuestro recuerdo para la posteridad. No me vuelva a pedir tres o cuatro meses para recabar información. Dispone de jóvenes auditores, de sagaces prefectos, de ingenieros de caminos, canales y puertos

bien preparados; póngalos en movimiento a todos, y no se distraiga con el trabajo burocrático habitual⁶⁹.

Todo se realizó en pocos meses, y el 5 de julio de 1808 apareció la ley que prohibía la mendicidad. ¿De qué modo? Pues mediante la creación de los *depósitos de mendicidad*⁷⁰, que se transformaron rápidamente en establecimientos penitenciarios a los que no se accedía sino después de haber pasado ante el tribunal correccional. Lo que no fue un obstáculo para que, por aquellos días, M. Noailles du Gard, miembro del cuerpo legislativo, se permitiera decir:

Debemos eterno agradecimiento al héroe que asegura un refugio a la indigencia y alimentos a la pobreza. La infancia no se hallará ya nunca jamás abandonada, las familias pobres ya no estarán privadas de recursos, ni los obreros de estímulo y ocupación. Nuestros pasos no serán interrumpidos por la desagradable imagen de las enfermedades y de la vergonzosa miseria⁷¹.

Este último pasaje cínico es la única verdad de este panegírico. Ya que Napoleón ha recurrido al discernimiento de sus auditores, de sus prefectos, de sus ingenieros, ¿por qué no iba a hacer otro tanto el rey de Prusia, recurriendo a sus autoridades? ¿Por qué Napoleón no ordenó inmediatamente la supresión de la mendicidad? La pregunta que se hace el «prusiano» es del mismo estilo: «¿Por qué el rey de Prusia no ordena inmediatamente la educación de todos los niños abandonados?». ¿Sabe el «prusiano» lo que, en tal caso, el rey debería ordenar? Nada menos que la aniquilación del proletariado. Para educar a los niños hay que alimentarlos y dispensarlos de trabajar para ganarse la vida. Alimentar y educar a los niños abandonados, es decir, alimentar

69. Pasaje extraído del libro de Buret, *óp. cit.*, t. I, p. 227

70. Situados a mitad de camino entre los hospicios (a los que debían reemplazar) y la cárcel, durante el siglo XIX los depósitos de mendicidad fueron una de las instituciones centrales en la lucha contra la pobreza en Francia. Los «reclusos» podían abandonarlos al cabo de un año, una vez que se hubieran «rehabilitado moralmente» y se les considerara «aptos para ganarse la vida con sus propias manos».

71. Pasaje extraído del libro de Buret, *óp. cit.*, t. I, pp. 229-230.

y educar a todo el proletariado creciente, significaría eliminar el proletariado y el pauperismo.

La Convención tuvo, por un momento, el valor de ordenar la supresión del pauperismo, pero no inmediatamente, como el «prusiano» exige a su rey, sino tan sólo después de haber encargado al Comité de Salud Pública la elaboración de planes y las propuestas necesarias, y una vez que éste hubo utilizado los detallados informes de la Asamblea Constituyente sobre la situación de la miseria en Francia y propuesto, por mediación de Barrère, la fundación del *Libro de la beneficencia nacional*, etc. ¿Cuál fue la consecuencia de la orden de la Convención? Que hubiera una ordenanza más en el mundo y que al cabo de un año las mujeres hambrientas asediaran la Convención. Ahora bien, la Convención significó el sùmmum de la energía política, la capacidad política y la inteligencia política.

Ningún gobierno en el mundo ha tomado, inmediatamente y sin acuerdo con las autoridades, medidas contra el pauperismo. El Parlamento inglés llegó incluso a enviar comisarios a todos los países de Europa, con el fin de conocer los diferentes remedios administrativos contra el pauperismo. Sin embargo, por más que los Estados se han ocupado del pauperismo no han pasado de las medidas de administración y de beneficencia.

¿Puede el Estado comportarse de otro modo?

El Estado jamás descubrirá en «el Estado y la organización de la sociedad», como pide el «prusiano» a su rey, la razón de los males sociales. En todas partes donde existan partidos políticos, cada uno de ellos halla la razón de cada mal en el hecho de que su adversario ocupa su lugar en la dirección del Estado. Incluso los políticos radicales y revolucionarios encuentran la razón no en la esencia [Wesen] del Estado, sino en una forma determinada de Estado que pretenden reemplazar por otra⁷².

72. En contraposición a las críticas al Estado formales que llevan a todo tipo de reforma y cambio de Estado, Marx critica el Estado por su esencia. Esta crítica del Estado

Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas diferentes. El Estado es la organización de la sociedad. En la medida en que el Estado reconoce la existencia de anomalías sociales, busca la razón de las mismas ya sea en las leyes naturales que ninguna fuerza humana puede doblegar, o en la vida privada que es independiente del Estado, o bien en una inadaptación de la administración que depende del Estado. Es así como Inglaterra justifica que la miseria tiene su razón de ser en la ley natural según la cual la población debe sobrepasar en todo momento los medios de subsistencia. Por otro lado, explica el pauperismo por la mala voluntad de los pobres del mismo modo que el rey de Prusia lo explica por el sentimiento no cristiano de los ricos y la Convención por la mentalidad contrarrevolucionaria de los propietarios. Por ello Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos, y la Convención guillotina a los propietarios.

En definitiva, todos los Estados atribuyen la causa del pauperismo a deficiencias accidentales o intencionales de la administración, y consiguientemente, buscan en las medidas administrativas el remedio a todos sus males. ¿Por qué? Precisamente porque la administración es la actividad organizadora del Estado.

El Estado no puede superar la contradicción existente entre la finalidad y la buena voluntad de la Administración por una parte, y sus medios y posibilidades por otra, sin destruirse a sí mismo, puesto

mismo, del Estado a secas, es lo que más ocultaron los socialdemócratas (en nombre del marxismo), sin embargo, fue central en la afirmación programática del comunismo e inspiró siempre a sus fracciones radicales. En cuanto a los anarquistas, hay que señalar que muy pocos van a la esencia criticando al Estado hasta en sus fundamentos económico-sociales como aquí, pues la explicación de todo a través del poder, de la política, los incapacita para llegar a la raíz misma del Estado. Es por eso que la mayoría de quienes se declaran en teoría «anarquistas» se han reducido a efectuar una crítica platónica de la política... creyendo que el Estado puede abolirse por sí sólo, sin destruir la base social de la cual emerge. Es esto, más que ninguna otra razón, lo que ha hecho que muchos de ellos, como el resto de la socialdemocracia, llegaran por esa vía a defender una forma de Estado frente a otra (más «democrática») y hasta participar en guerras imperialistas: las llamadas «Primera y Segunda» guerras mundiales.

que se funda en esa contradicción. Se fundamenta en la contradicción entre la vida pública y la vida privada, entre el interés general y los intereses particulares. Por lo tanto, la administración debe limitarse a una actividad formal y negativa, pues allí donde empiezan la vida civil y su trabajo, cesa el poder de la administración. Más aún, en lo que concierne a las consecuencias que se derivan de la naturaleza no social de esa vida civil⁷³, de esa propiedad privada, de ese comercio, de esa industria, de ese pillaje recíproco de las diferentes esferas civiles, frente a tales consecuencias la ley natural de la administración no es otra que la impotencia. En efecto, este desgarramiento, esta bajeza, esta esclavitud de la sociedad civil, constituye el fundamento sobre el cual reposa el Estado moderno, al igual que la sociedad civil de la esclavitud constituía el pilar natural sobre el cual reposaba el Estado antiguo. **La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables.** El Estado antiguo y la esclavitud antigua —verdaderas oposiciones clásicas— no estaban tan íntimamente vinculados el uno con la otra como lo están el Estado moderno y el mundo moderno del lucro —hipócrita contraposición cristiana—.

Si el Estado moderno quisiera acabar con la impotencia de su administración, sería preciso que suprimiera la vida privada actual; y si quisiera suprimir ésta, debería suprimirse a sí mismo puesto que no existe más que en oposición a ella. Ningún ser viviente cree que los defectos de su existencia inmediata [*Daseins*] estén basados en el principio de su vida, en la esencia de su vida, sino más bien en circunstancias ajenas a su vida. Del mismo modo que el suicidio está considerado como un acto *contra natura*, el Estado no puede creer en la ineficacia intrínseca de su administración, es decir, en su propia incapacidad. No puede descubrir más que imperfecciones formales y accidentales y esforzarse en remediarlas. Si las modificaciones realizadas resultan infructuosas es que el mal social es una imperfección natural,

73. Como vimos en los textos anteriores, debe recordarse que la palabra alemana para «civil» y para «burgués» es la misma, de ahí que las traducciones que adoptan una u otra versión den resultados hoy tan diferentes. Véase en las «Aclaraciones finales acerca de la traducción» este mismo pasaje, con otra traducción.

independiente del hombre, una ley de Dios, o bien, que la voluntad de los particulares está excesivamente corrompida para corresponder a las buenas intenciones de la administración. ¡Y qué pervertidos particulares: arremeten contra el gobierno cuando éste limita la libertad del mismo modo que le piden que impida las consecuencias necesarias de esa libertad!

Cuanto más fuerte es su Estado más político es un país, y menos dispuesto está para buscar la razón de los males sociales y para comprender su principio general, en el principio del Estado, o sea, en la organización actual de la sociedad de la que él mismo es expresión activa, consciente y oficial. La inteligencia política es precisamente inteligencia política porque piensa en el interior de los límites de la política: y cuanto más aguda se manifiesta, más viva se encuentra y más incapaz es de comprender los males sociales. El período clásico de la inteligencia política es la Revolución Francesa, cuyos héroes, lejos de percatarse del origen de las imperfecciones sociales en el seno del Estado, lo descubren por el contrario en las taras sociales como fuente de los fracasos políticos. Así es como Robespierre no veía en la gran pobreza y la gran riqueza más que un obstáculo para la llegada de la democracia pura. Por ello deseaba establecer una sobriedad general a la espartana. El principio de la política es la voluntad. Cuanto más unilateral, o sea, cuanto más perfecta es la inteligencia política, en mayor medida cree en la omnipotencia de la voluntad, mostrándose más ciega en la consideración de los límites naturales y espirituales de la voluntad, y por lo tanto más incapacitada está para descubrir el origen de los males sociales. No es preciso que avancemos más para destruir la ridícula esperanza del «prusiano» en que «la inteligencia política» está llamada «a descubrir, para Alemania, la raíz de la miseria social».

Es insensato pedir al rey de Prusia que posea un poder comparable al de la Convención y Napoleón juntos; esperar de él un punto de vista que sobrepase los límites de toda política, un modo de ver que tanto el astuto «prusiano» como su rey están lejos de poseer. Toda esta de-

claración del «prusiano» resulta aún más estúpida cuando él mismo nos confiesa:

[...] las buenas palabras y los buenos sentimientos son baratos, pero el discernimiento y las acciones eficaces son caros; y en nuestro caso, son más que caros, pues resultan inasequibles.

Entonces, si son inasequibles, ¿qué hemos de pensar de los esfuerzos de todo individuo que intenta realizar lo posible en función de su situación? Por lo demás, dejemos al cuidado del lector la decisión sobre si el lenguaje mercantil propio de chalanes —«barato», «caro», «más que caro», o «inasequible»— puede situarse en la categoría de las «buenas palabras» y de los «buenos sentimientos».

Pero supongamos que las observaciones del «prusiano» sobre el gobierno alemán y la burguesía alemana —comprendida esta última evidentemente en la «sociedad alemana»— están absolutamente fundadas. ¿Está más desamparada esta parte de la sociedad en Alemania que en Inglaterra o en Francia? ¿Puede haber mayor desamparo que el que existe, por ejemplo, en Inglaterra, donde la perplejidad se ha erigido en sistema? Cuando en la actualidad estallan revueltas obreras en toda Inglaterra, la burguesía inglesa y el gobierno inglés no son mucho más sagaces de lo que fueron durante el último tercio del siglo XVIII. Su único recurso está en la fuerza material, y dado que su efectividad disminuye en la misma medida en que aumentan la extensión del pauperismo y la inteligencia del proletariado, la perplejidad inglesa aumenta necesariamente en una proporción geométrica.

Por último, decir que la burguesía alemana ignora totalmente la significación general de la insurrección de Silesia es falso, contrario a los acontecimientos. En muchas ciudades, los patrones intentan asociarse con los obreros. Todos los periódicos liberales alemanes, órganos de la burguesía liberal, no cesan de hablar de la organización del trabajo, de la reforma de la sociedad, de la crítica del monopolio y de la libre competencia, etc.: y todo ello como consecuencia de los movimientos obreros. Los periódicos de Tréveris, Aix-la-Chapelle, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslau, e incluso de Berlín, publican frecuente-

mente artículos sociales bastantes razonables en los que el «prusiano» puede aprender siempre alguna cosa. Y aún más, en las cartas que llegan de Alemania, se expresa constantemente la sorpresa causada por la escasa resistencia desarrollada por la burguesía a las tendencias e ideas sociales.

Si el «prusiano» estuviera más al corriente del movimiento social se hubiera hecho la pregunta a la inversa. ¿Por qué la burguesía alemana concede a una miseria parcial una importancia relativamente universal? ¿De dónde vienen, por una parte, la animosidad y el cinismo de la burguesía política y, por otra, la falta de resistencia y las simpatías de la burguesía apolítica con respecto al proletariado?

[*Vorwärts!*, nº 64, 10 de agosto de 1844.]

Volvamos ahora a las sentencias del «prusiano» a propósito de los obreros alemanes.

Los alemanes pobres [dice en tono burlón] no son más astutos que los pobres alemanes; o sea, no ven otra cosa más allá de su hogar, de su fábrica, de su distrito. Hasta el momento toda la cuestión ha sido dejada de lado por el espíritu político que todo lo penetra.

Para poder establecer una comparación entre la situación de los obreros alemanes y la de los obreros franceses e ingleses, el «prusiano» tendría que haber comparado la primera forma, los albores del movimiento obrero en Francia e Inglaterra, con el movimiento que se inicia actualmente en Alemania. Al olvidar esto, su razonamiento conduce a una trivialidad como es decir que la industria alemana no se halla tan desarrollada como la inglesa, o bien que un movimiento en sus comienzos no se parece a sí mismo en su desarrollo posterior. Pretendía hablar de la particularidad del movimiento obrero alemán, y no nos dice ni palabra. Que el «prusiano» se sitúe en el punto de vista exacto, y verá que ni uno solo de los levantamientos obreros en Francia o en Inglaterra ha presentado unas características tan teóricas, tan conscientes, como la rebelión de los tejedores silesios.

Recordemos ante todo la canción de los tejedores⁷⁴, esa atrevida consigna de guerra en la que no se hace mención alguna del hogar, ni de la fábrica, ni del distrito, y en la que en cambio el proletariado clama inmediatamente, de forma brutal, contundente, violenta y tajante **su oposición a la sociedad de la propiedad privada**. El levantamiento silesio comienza precisamente donde terminan las revueltas obreras inglesas y francesas, con la conciencia de lo que es la **esencia del proletariado**. La misma acción presenta este carácter de superio-

74. Marx se refiere a la canción revolucionaria *Das Blutgericht* [El tribunal de sangre], muy difundida en las comarcas textiles de Silesia en vísperas de la sublevación de los tejedores. No confundir con el poema *Die armen Weber* [Los pobres tejedores] compuesto por Heinrich Heine, publicado el 10 de julio de 1844 en el *Vorwärts!* y del que se distribuyeron en forma de octavilla cincuenta mil ejemplares.

ridad, pues no se destruyen tan sólo las máquinas, rivales del obrero, sino también los libros de comercio, los títulos de propiedad; y mientras todos los demás movimientos en principio tan sólo se dirigen en contra del patrono industrial, enemigo visible, este otro se vuelve igualmente contra el banquero, enemigo oculto. Ni siquiera uno de los levantamientos obreros ingleses se ha llevado con tanta valentía, superioridad y resistencia.

En lo que concierne a la cultura de los obreros alemanes en general, o a su aptitud para instruirse, recordaré los geniales escritos de Weitling⁷⁵ que, desde el punto de vista teórico, superan incluso frecuentemente las obras de Proudhon, a pesar de resultar inferiores en cuanto a la forma. ¿Qué obra comparable a la de Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, puede presentarnos la burguesía, —comprendidos sus filósofos y sus eruditos— con respecto a la emancipación burguesa, a la emancipación política? Que se compare esa mezquina y pusilánime mediocridad de la literatura política alemana con este formidable y brillante debut literario de los obreros alemanes; que se compare ese gigantesco zapato infantil del proletariado con el raquitismo de los desgastados zapatos políticos de la burguesía alemana, y se podrá predecir una talla atlética para la Cenicienta alemana. Hay que reconocer que el proletariado alemán es el teórico del proletariado europeo, del mismo modo que el proletariado inglés es el economista y el francés es el político. Hay que decir que Alemania posee tanto una vocación clásica para la revolución social, como una incapacidad para la revolución política. Del mismo modo que la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia política de Alemania, la capacidad del proletariado alemán es —incluso prescindiendo de

75. W. Weitling (1808-1871). Sastre artesano y comunista nacido en Alemania que tras participar en Leipzig en el movimiento revolucionario de 1830 se exilia en París, donde entra en contacto con los sansimonianos, los fourieristas y los seguidores de Babeuf. Allí se integra en la recién fundada *Liga de los Justos* y se convierte en su principal teórico con la publicación de *La humanidad tal como es y tal como debería ser* (1838), obra con un marcado carácter utópico e ideal en la que sostiene que la próxima revolución será protagonizada por la clase obrera con el objetivo de abolir la propiedad privada.

la teoría alemana— la capacidad social de Alemania. La desproporción existente entre el desarrollo político y el desarrollo filosófico de Alemania no tiene nada de anormal, sino que es una desproporción necesaria. Tan sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada, y únicamente en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación.

Sin embargo, en este momento no tengo ni tiempo ni ganas de explicarle al «prusiano» la relación de la «sociedad alemana» con la transformación social, extrayendo de esa relación, por un lado, la débil reacción de la burguesía alemana contra el socialismo y, por otro, las excelentes condiciones del proletariado alemán para el socialismo. Los primeros elementos para la comprensión de ese fenómeno los encontrará en mi *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [*Anales francoalemanes*]⁷⁶.

Así pues, la inteligencia de los alemanes pobres está en razón inversa a la inteligencia de los pobres alemanes. Pero aquellos a quienes toda cuestión debe servirles para practicar públicamente su estilo, llegan mediante esta actividad formal a un contenido contrario que, a su vez, impone de nuevo a la forma el sello de la vulgaridad. De ese modo el intento del «prusiano» de proceder—en un asunto como los acontecimientos de Silesia— mediante la formulación de antítesis lo ha llevado a la mayor antítesis respecto de la verdad. La primera tarea de un hombre que ama la verdad y cree en ella, a la vista de la primera explosión del levantamiento obrero de Silesia, no era actuar como un maestro de escuela ante tal acontecimiento, sino esforzarse en estudiar su aspecto propio y peculiar. Para ello era necesario ante todo una cierta perspicacia científica y cierto amor a los hombres, mientras que para lo otro bastaba con una fraseología bien dispuesta, inmersa en un vacío egoísmo.

¿Por qué el «prusiano» juzga con tanto desprecio a los obreros alemanes? Porque para él «toda cuestión»—la de la miseria de los obre-

76. Ver pp. 65 y ss. de esta misma obra.

ros alemanes— ha sido «hasta el momento» dejada de lado «por el espíritu político que lo penetra todo». Seguidamente expone su amor platónico por el espíritu político:

Todas las revueltas que estallen en el funesto aislamiento de los hombres de su ser colectivo [*Staatwesen*]⁷⁷ y en el aislamiento de sus ideas respecto de los principios sociales, serán ahogadas en un mar de sangre e incomprensión. Pero desde el momento en que la miseria engendre la inteligencia y la inteligencia política de los alemanes descubra las raíces de la miseria social, entonces también en Alemania se dejarán sentir estos acontecimientos como los síntomas de una gran transformación.

Ante todo, nuestro «prusiano» debe permitirnos una observación de estilo. Su antítesis es incompleta. En la primera mitad dice «la miseria engendra la inteligencia» y en la segunda «la inteligencia política descubre las raíces de la miseria social». La simple inteligencia de la primera mitad deviene, en la segunda, la inteligencia política, así como la simple miseria de la primera mitad de la antítesis deviene, en la segunda, la miseria social ¿Por qué nuestro orfebre estilista ha ordenado tan desigualmente las dos mitades de la antítesis? No creo que haya reparado en ello. Intentaré interpretar su verdadero instinto. Si el «prusiano» hubiera escrito: «La miseria social engendra la inteligencia política, y la inteligencia política descubre la raíz de la miseria social», la sinrazón de esta antítesis no habría escapado a ningún lector imparcial. Todos se hubieran preguntado, en principio, por qué el anónimo escritor no asocia la inteligencia social con la miseria social

77. Ruge utiliza el término *Staatwesen* para designar al ser colectivo de los hombres y afirma la derrota de todas las revueltas que parten del aislamiento de los hombres respecto a ese ser colectivo. Marx rebatirá a continuación esa afirmación, en un pasaje fundamental, exponiendo que todas las sublevaciones parten del aislamiento de ese ser colectivo, para tratar de suprimir ese aislamiento. Sin embargo, apunta una diferencia decisiva al contraponer lo que es, por un lado, una revolución política, que busca afirmar ese ser colectivo, *Staatwesen*, que es un ser político, un ser del Estado, y lo que es, por otro lado, una revolución social del proletariado que busca afirmar, no ese ser colectivo, sino uno de realidad totalmente diferente, el verdadero ser colectivo del que se haya separado el proletariado, el ser humano, el *Gemeinwesen*.

y la inteligencia política con la miseria política, tal como reclama la lógica más elemental. Vayamos al fondo del asunto.

Tan falso es que la miseria social engendra la inteligencia política, que es precisamente al contrario, a saber: es el bienestar social el que produce la inteligencia política. La inteligencia política es espiritualista, se da en quien ya posee, en quien vive holgadamente. Nuestro «prusiano» debe escuchar a este respecto a un economista francés, M. Michel Chevalier:

En 1789, cuando la burguesía se sublevó, tan sólo le faltaba, para ser libre, participar en el gobierno del país. Para ella la liberación consistía en retirar de las manos de los privilegiados, que poseían el monopolio de esas funciones, la dirección de los asuntos públicos, los altos cargos civiles, militares y religiosos. Rica e ilustrada, capaz de bastarse a sí misma y de gobernarse sola, quería apartarse del régimen *du bon plaisir*⁷⁸.

Hemos demostrado ya al «prusiano» hasta qué punto la **inteligencia política es incapaz de descubrir el origen de la miseria social**. Pero aún hemos de añadir algo más respecto de su manera de ver las cosas. Cuanto más desarrollada y más generalizada se halla la inteligencia política de un pueblo, más derrocha el proletariado sus energías —al menos en los estadios iniciales de su movimiento— en motines insensatos e inútiles que acaban ahogados en sangre. Dado que su pensamiento se mantiene dentro del marco de la política, ve en la voluntad la causa de todos los males, y concibe como medio para remediarlos la fuerza y el derrocamiento de una forma de Estado particular. Como ejemplo tenemos las primeras explosiones del proletariado francés⁷⁹. Los obreros de Lyon creían que no perseguían más que fines políticos, que solamente eran soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo. De este modo su inteligencia política les

78. Expresión en francés que hace alusión al régimen de la arbitrariedad despótica. La cita procede del libro de Michael Chevalier, *Des intérêts matériels en France*, publicado en París y Bruselas en 1838.

79. Marx se refiere a las insurrecciones en Lyon de noviembre de 1831 y abril de 1834.

ocultaba la raíz de la miseria social, falseando así la comprensión de su verdadero objetivo. Así su inteligencia política engañó a su instinto social.

Pero si el «prusiano» espera que la miseria engendre la inteligencia, ¿por qué asocia los «ahogamientos en sangre» con los «ahogamientos en incompreensión»⁸⁰? Si la miseria en general es un medio de engendrar inteligencia, la miseria ensangrentada es un medio más drástico para engendrarla. Por lo tanto, el «prusiano» debería decir: el ahogamiento en sangre ahogará la «incompreensión» y proporcionará a la inteligencia el aliento necesario.

El «prusiano» profetiza la represión de las rebeliones que estallan en el «aislamiento funesto de los hombres del ser colectivo y en la separación de sus ideas respecto de los principios sociales».

Hemos señalado anteriormente que en la explosión de la rebelión silesia no existía ninguna separación de las ideas y de los principios sociales, por lo que no hemos de ocuparnos más que del «aislamiento funesto de los hombres del ser colectivo». Por ser colectivo debemos entender aquí el ser político, el ser del Estado [*Staatswesen*]. Es la vieja cantinela de la Alemania no política.

Pero, ¿no sucede acaso que todas las revueltas, sin excepción, estallan en el aislamiento funesto de los hombres del ser colectivo? Toda revuelta, ¿no presupone necesariamente este aislamiento? ¿Hubiera podido tener lugar la Revolución de 1789 sin este funesto aislamiento de los burgueses franceses del ser colectivo? Estaba precisamente destinada a suprimir este aislamiento. Pero el ser colectivo [*Gemeinwesen*] del que se halla separado el trabajador es un ser colectivo de realidad distinta, de distinto alcance que el ser político. El ser colectivo [*Gemeinwesen*] del que lo separa su propio trabajo es la vida misma, la vida física e intelectual, las costumbres humanas, la actividad hu-

80. Inteligencia, comprensión: *Verstand*. Incompreensión: *Un-verstand* (Un- equivalente a una negación). De aquí, literalmente: «represión por la incompreensión» (ininteligencia). [Nota de Jacques Camatte.]

mana, el goce humano, el ser humano. El ser humano es el verdadero ser colectivo [*Gemeinwesen*] de los hombres⁸¹. Del mismo modo que el funesto aislamiento de este ser es incomparablemente más universal, más insoportable, más terrible, más lleno de contradicciones que el hecho de estar aislado del ser colectivo político; asimismo, la supresión de este aislamiento —e incluso una reacción parcial, un levantamiento contra ese aislamiento— tiene un alcance mucho mayor, al igual que el hombre es mucho más que el ciudadano, y la vida humana mucho más que la vida política. Por tanto, por muy parcial que sea, una insurrección industrial encierra en ella misma un alma universal. En cambio, una insurrección política, por más universal que sea, disimula bajo su forma colosal un espíritu limitado⁸².

El «prusiano» finaliza dignamente su artículo con esta frase:

«Una revolución social sin espíritu político (es decir, sin comprensión organizadora que actúe desde el punto de vista de la totalidad) es imposible».

Ya lo hemos visto: aun cuando no se produzca más que en un único distrito industrial, **una revolución social se sitúa en el punto de vista de la totalidad** porque es una protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque parte del punto de vista de cada individuo real, porque el ser colectivo del que el individuo se esfuerza en no permanecer separado es el **verdadero ser colectivo del hombre, el ser humano**. Por el contrario, el espíritu político de una revolución consiste en la tendencia de las clases sin poder político a suprimir su aislamiento

81. Como decíamos en la nota 77, Marx opone *Gemeinwesen* a *Staatwesen*. Ver al respecto al final de este texto las «Aclaraciones finales acerca de la traducción».

82. Esta contraposición se basa evidentemente en el hecho de que la sublevación proletaria parte de la protesta humana contra la explotación y encierra el proyecto de liberación humana contra la opresión y que por ello se encuentra orgánicamente ligada con toda sublevación similar, en cambio la sublevación burguesa siempre tiene por objetivo la sustitución de una fracción por otra en el poder. O, dicho de otra forma, el proletariado en cualquier parte sólo tiene un interés universal humano y en cambio la burguesía siempre intereses particulares (el capital es siempre capital en competencia con otros capitales, capital imperialista).

respecto del ser del Estado y del poder. Su punto de vista es el del Estado, una totalidad abstracta que tan sólo existe por la separación de la vida real, que sería impensable sin la contradicción organizada entre la idea general y la existencia individual del hombre. De acuerdo con su naturaleza limitada y ambigua, una revolución con espíritu político crea, pues, una esfera dominante en la sociedad a expensas de la propia sociedad.

Vamos a explicarle ahora al «prusiano» lo que es una «Revolución Social» con espíritu político, y le revelaremos el secreto de su incapacidad para situarse a pesar de sus bellos discursos, por encima del limitado punto de vista político.

Una Revolución «Social» con espíritu político es o bien un complejo absurdo, si el «prusiano» entiende por Revolución Social una revolución «social» opuesta a una revolución política y dotada nada menos que de un espíritu político en lugar de un espíritu social, o bien una simple paráfrasis de lo que de ordinario se conoce como «Revolución Política», o una «revolución a secas». Toda revolución disuelve la antigua sociedad, y en este sentido es social. Toda revolución acaba con el antiguo poder, y en ese sentido es política.

¡Que escoja nuestro «prusiano» entre la paráfrasis y el absurdo! Pero, así como una Revolución Social con espíritu político es parafrásica o absurda, una Revolución Política con espíritu social es algo completamente racional. La revolución en general —el derrocamiento del poder existente y la supresión de las antiguas relaciones— es un acto político. El socialismo sin revolución no puede realizarse; tiene necesidad de destrucción y de disolución. Pero allí donde empieza su actividad organizadora y donde surgen el objetivo y el espíritu que le son propios, **el socialismo rechaza su envoltura política**⁸³.

Ha sido preciso desarrollar esta larga explicación para desmenuzar la sarta de errores disimulados en una sola columna de periódico,

83. Véanse las *Tesis de Orientación Programática* del Grupo Comunista Internacionalista números: 44, 45, 46, y 50 (<http://www.gci-icg.org>).

ya que no todos los lectores puede que tengan la cultura y el tiempo precioso para percatarse de semejante charlatanería literaria. El «prusiano» anónimo, en reconocimiento a sus lectores, ¿no tendría acaso la obligación de renunciar a toda elucubración literaria en el ámbito político y social, y a las disertaciones sobre la situación alemana, aplicándose en su lugar al estudio concienzudo de su propia situación?

ACLARACIONES FINALES ACERCA DE LA TRADUCCIÓN

La primera versión en lengua castellana de las *Glosas críticas marginales al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»*, apareció en 1977, y fue la publicación inaugural de la serie *Crítica de la Política* de las Ediciones Etcétera. Venía prologada por una breve «Nota Introdutoria» y la cerraba un conciso epílogo titulado «Glosa marginal a las “Glosas críticas marginales”».

En la primera edición en Argentina de *Páginas malditas* se reprodujo esa versión con algunas pequeñas modificaciones y notas. Sin embargo, para esta edición hemos realizado una revisión y corrección mucho más amplia de dicha versión cotejando la edición alemana, la francesa realizada por Jacques Camatte, los valiosos aportes de un compañero y diversas versiones castellanas de la misma. Nos embarcamos en dicha revisión sobre todo porque la traducción de Etcétera no provenía de la obra en alemán, sino de la versión francesa realizada por Jacques Camatte⁸⁴, algo que Etcétera no menciona en ninguna parte. Es más, las notas a pie de página redactadas por Camatte aparecen como si fueran de Etcétera. En efecto, Etcétera había trasladado al castellano la traducción francesa, hecha a partir del original alemán —publicada por Camatte en *Invariance* (serie I, nº 5, enero-marzo de 1969) y reeditada al año siguiente por los *Cahiers Spartacus* (nº 33b)— cosa que puede confirmarse cotejando la una con la otra. Etcétera sabrá los motivos que le impulsaron a ocultar ese «detalle»; desde luego, nosotros no tenemos nada que objetar al plagio, pero consideramos totalmente opuesto a nuestros intereses y necesidades todo ocultamiento deliberado de expresiones de la lucha del proletariado.

84. Destacado militante comunista en los años 60-70 del siglo pasado. Tras romper con el Partido Comunista Internacionalista, Camatte impulsó la revista *Invariance*, publicando en la misma aportes fundamentales para el movimiento revolucionario. Posteriormente, trazaría una deriva que le llevó a abandonar la perspectiva revolucionaria del proletariado.

Por lo que respecta al resultado de la revisión que hicimos, la misma nos llevó a cambiar numerosos pasajes de la traducción, corregir errores y sustituir toda una serie de términos que nos parecían incorrectos. Por otra parte, decidimos conservar algunas de las notas que incluyó Etcétera, devolvimos a Camatte las que eran suyas, incorporamos otras nuestras y mantuvimos los extractos de la presentación provenientes también de Etcétera, que sin duda son de interés, así como las explicaciones siguientes sobre el término *Gemeinwesen*, influidas sin dudas por la lectura de Camatte.

Efectivamente, nos parece conveniente dadas las dificultades que una traducción de Marx presenta, reproducir una extensa nota de Etcétera junto a otras aclaraciones:

Marx opone *Gemeinwesen* a *Staatwesen* y afirma aquí que el ser humano es la verdadera *Gemeinwesen* del hombre. *Gemeinwesen* es la expresión alemana del concepto de comunismo, que Engels empleará más tarde para nombrar la Comuna de 1871⁸⁵. La separación del hombre de la *Gemeinwesen* verdadera, del ser humano, expresa su infinita miseria. El movimiento comunista destruye esta separación.

A lo largo de su obra, Marx va enriqueciendo esta conceptualización. Ya en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843), afirma que la verdadera superación del Estado no puede darse más que en la comunidad [*Gemeinwesen*].

En [*Sobre*] *La Cuestión Judía* (1843), folleto de 30 páginas inspirado por la lectura de Bruno Bauer sobre la emancipación política de los judíos alemanes, que sólo propone una reforma del Estado prusiano, Marx afirma que la emancipación política no acaba con la alienación, sino que reduce al hombre, por una parte, en un individuo egoísta y, por otra parte, en ciudadano abstracto. El proletariado, artífice de la emancipación humana, hará desaparecer el ciudadano abstracto en provecho del individuo en su vida empírica y social:

85. Etcétera adultera el significado de *Gemeinwesen*. A Marx o a Engels nunca se les hubiera ocurrido hacer de ese término una expresión alemana del concepto de comunismo, sino que la utilizaban como expresión del ser colectivo del hombre. El mismo Engels insistirá en la utilización de dicho término tras la Comuna de París, comparándolo precisamente con el término francés *Commune*.

«Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas sociales y cuando, por tanto, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana».

En los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) afirma que la comunidad [*Gemeinwesen*] no puede oponerse al ser individual:

«Hay que evitar, sobre todo, el fijar de nuevo la Sociedad como una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. La manifestación de su vida —aunque no aparezca bajo la forma inmediata de una manifestación comunitaria de la vida realizada con otros y al mismo tiempo que ellos— es pues una manifestación y una afirmación de la vida social. La vida individual y la vida de la especie del hombre no son distintas, aunque —y ello de modo necesario— el modo de existencia de la vida individual sea un modo particular o más general de la vida de la especie o que la vida de la especie sea una vida individual más particular o más general».

En sus anotaciones al libro de James Mill (*Notas a los Elementos de Economía Política de James Mill, 1844*), cuando Marx describe las relaciones liberadas ya del sistema asalariado y por tanto del capital, desarrolla más ampliamente su concepción de *Gemeinwesen*:

«Supongamos ahora que producimos en tanto que seres humanos. Cada uno de nosotros se afirmará doblemente en su producción: a sí mismo y a los otros. 1) En mi producción, realizaré mi individualidad, mi especificidad; en consecuencia, en la actividad, experimentaré el gozo de una manifestación individual de mi vida y, en la contemplación del objeto, tendré la dicha individual de tener la confianza de mi personalidad en el poder del objeto, concretamente tangible y por encima de toda duda, de mi actividad. 2) En tu gozo, al utilizar mi producto, tendré la dicha inmediata y la conciencia de haber satisfecho, con mi trabajo, una necesidad humana, o sea de haber objetivado al ser humano y, por tanto, de haberle proporcionado a la necesidad de otro hombre el objeto correspondiente a su naturaleza. 3) Tendré conciencia de servir de mediador entre tú y el género humano, de ser reconocido por ti mismo como un complemento a tu propia naturale-

za humana y como una parte necesaria a ti mismo, en otras palabras, me sabrás confirmado en tu pensamiento y en tu amor. 4) En mi actividad vital personal, habré realizado y afirmado directamente mi verdadera naturaleza, mi ser social, la colectividad, la “Gemeinwesen”».

La Comuna de París es para Marx una revolución contra el Estado que realizó un ensayo de *Gemeinwesen* —ser humano colectivo—:

«La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder de Estado, legitimista, constitucional, republicana o imperial. Fue una revolución **contra el Estado como tal**, contra este aborto monstruoso de la sociedad: fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, realizada por el pueblo» [primer ensayo de Marx para la redacción de *La guerra civil en Francia*].

[Nota de Etcétera.]

Por su parte la revista *Invariance*, cuando publicó estos textos en francés, hacía las siguientes aclaraciones, luego de insistir en la importancia de los mismos en cuanto a «la crítica de la democracia y la superación definitiva de la misma por el proletariado: el comunismo»:

Pero, si bien el aspecto antidemocrático de esos textos fue puesto en evidencia, en muchas ocasiones, el de la *Gemeinwesen* [comunidad] nunca fue subrayado. Y justamente en [esos textos], Marx aborda dicha cuestión mostrando que la separación del hombre de su *Gemeinwesen* hace inevitable la revolución, la cual solo es posible, como luego explicaremos, como consecuencia de la crisis económica que debilita la potencia de represión de la clase dominante y da la energía necesaria a la clase oprimida para intentar el asalto insurreccional. Además, se encuentra en los mismos la afirmación de que solo el ser humano es la verdadera *Gemeinwesen* [comunidad] del hombre.

Pero, ¿quién puede en esta sociedad representar esta *Gemeinwesen*? ¿Cuál es la clase de esta sociedad que puede sublevarse a título humano? El proletariado. Esta respuesta dada en *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* muestra hasta qué punto hay una unidad profunda entre todos estos textos. Hay una unidad porque la cuestión de la comunidad es una cuestión central del movimiento proletario. De manera sintética, la misma se presenta así:

a) Comunidad humana primitiva.

b) Destrucción de ella con el desarrollo de dos movimientos, el del valor y el de la expropiación de los hombres.

c) Formación de la comunidad material con la fusión de los dos movimientos anteriormente separados: el capital —valor en proceso—.

d) El comunismo científico, la comunidad humana nuevamente lograda que integra todo lo conquistado en los períodos anteriores.

[...] Esta última palabra [*Gemeinwesen*] indica mejor que cualquier otra la idea de que en el comunismo hay una comunidad, pero que ella es un ser común, colectivo, en su devenir [en su movimiento]... porque la palabra «comunidad» nos parece demasiado estática, indicando un resultado dado y no el devenir y porque el ser en el mismo no aparece⁸⁶.

Para concluir estas aclaraciones, presentamos a continuación un extracto de las OME⁸⁷ (Grijalbo) de las *Glosas Críticas Marginales*, que adoptan una solución diferente en la traducción de las obras de Marx a la adoptada por Etcétera y nosotros en este pasaje de ese texto. En vez de la palabra civil, se encuentra la palabra burgués, y las palabras alemanas *bürgerliche gesellschaft* fueron traducidas, no por «sociedad civil», sino por «sociedad burguesa». Como anotamos en una nota aclaratoria sobre la cuestión, nosotros decidimos reflexionar el contexto para decidir qué traducción utilizar. Es cierto que en ocasiones Marx recurre al francés para poder diferenciar civil y burgués, lo que facilita la labor, como en *Sobre la cuestión judía*, sin embargo no siempre es así. Por ello, dejamos al lector que aprecie las diferencias en la traducción.

Más aún, frente a las consecuencias que brotan de la naturaleza antisocial de esta vida burguesa, de esta propiedad privada, de este

86. Revista *Invariance*. Número especial de noviembre de 1968 (<http://revueinvariance-pagesperso-orange.fr>).

87. Las Obras Marx y Engels (OME) fue un proyecto editorial de las obras completas de Marx y Engels, dirigido por Manuel Sacristán, bajo el sello editorial Grijalbo. Del proyecto sólo llegaron a ver la luz doce volúmenes.

comercio, de esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos sectores burgueses, la impotencia es la ley natural de la administración. Y es que este desgarramiento, esta vileza, este esclavismo de la sociedad burguesa es el fundamento natural en que se basa el Estado moderno, lo mismo que la sociedad burguesa del esclavismo fue el fundamento natural en que se apoyaba el Estado antiguo. La existencia del Estado y de la esclavitud son inseparables...

Para terminar, aquí reproducimos la traducción de la presente edición, para que se pueda captar bien el contraste.

Más aún, en lo que concierne a las consecuencias que se derivan de la naturaleza no social de esa vida civil, de esa propiedad privada, de ese comercio, de esa industria, de ese pillaje recíproco de las diferentes esferas civiles, frente a tales consecuencias la ley natural de la administración no es otra que la impotencia. En efecto, este desgarramiento, esta bajeza, esta esclavitud de la sociedad civil, constituye el fundamento sobre el cual reposa el Estado moderno, al igual que la sociedad civil de la esclavitud constituía el pilar natural sobre el cual reposaba el Estado antiguo. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —verdaderas oposiciones clásicas— no estaban tan íntimamente vinculados el uno con la otra como lo están el Estado moderno y el mundo moderno del lucro —hipócrita contraposición cristiana—.

IV
CRÍTICA DE LA
ECONOMÍA NACIONAL

PRESENTACIÓN

Presentamos a continuación una selección limitada de los extractos de lectura de Marx de una extensa serie de obras de economía política, que Marx selecciona, comenta y critica durante el año 1844⁸⁸, la mayoría de los cuales son anteriores a los artículos del *Vorwärts!*⁸⁹. Por supuesto que se trata de una pequeñísima selección de los nueve cuadernos escritos por Marx, dada la imposibilidad de publicar la totalidad en una edición de este tipo. La selección que presentamos deja de lado los extractos mismos para concentrarse en los comentarios que hace Marx, o mejor dicho, en la crítica y toma de posiciones de Marx frente a la economía y a los economistas, dado que es ahí en donde se sitúa la base de toda la crítica de la economía realizada por las generaciones siguientes y sucesivas de los revolucionarios de todas partes del mundo.

En estos extractos Marx expone la contraposición entre la economía y el ser humano, profundizando en la cosificación de las relaciones humanas, la pérdida total de humanidad en la comunidad enajenada del dinero. El dinero se ha convertido en el sujeto de la sociedad, los hombres son meros mediadores de ese sujeto, todo acto humano, en tanto que mera manifestación del movimiento del dinero, está completamente desprovisto de humanidad, hasta el lenguaje humano se convierte en mero lenguaje enajenado de los valores cosificados.

88. Véase en la p. 167 de la presente obra el índice alfabético de las obras extractadas por Marx en 1844. Los subrayados son los añadidos por el propio Marx cuando cita literalmente a otros autores.

89. Ello fue lo que le permitió a Marx considerar la problemática del Estado como determinada por el poder del dinero, lo que queda explícito en esos artículos. En algunos casos, como en *Glosas críticas...*, Marx cita a alguno de los economistas burgueses más conocidos, como McCulloch.

Junto con los *Manuscritos de París* que escribe en esa misma época, Marx está sentando las bases de la crítica de la economía que articula en torno a sí la unidad del todo, la cohesión de todas las demás críticas que comenzaba a hacer: crítica de la política, de la religión, del derecho, de la moral... No se trata de que Marx reduzca a la crítica de la economía toda la crítica social, sino que la economía ha subsumido todo en este mundo, ha sometido todos los aspectos sociales a sus propias determinaciones. La política, la religión, la filosofía, la moral, el derecho, la educación... solo puede ser criticadas desde la raíz, no como esferas autónomas, sino como aspectos totalmente determinados por la economía. De ahí que Marx dedique gran parte de su vida a profundizar en la crítica de la economía; sin ella, se pierde la crítica unitaria que contiene la disolución del orden social dominante.

Al mismo tiempo, esa particular crítica solo puede proceder de un ser que sufre y reproduce en su seno todos los agravios, todos los males, todos los abusos y todas las miserias de la economía y precisamente por eso está determinado material e históricamente a contraponerse a la misma para afirmar al ser humano frente al ser deshumanizado. Ese ser que se contrapone a la economía es la expresión práctica de la crítica de la economía, y por tanto de la filosofía, de la política, de la moral, de la ciencia, del progreso, etc. Este ser que contiene la disolución de este mundo inhumano es el proletariado, que en el proceso de disolución revolucionaria de la sociedad existente se disuelve también a sí mismo para afirmarse como especie, como ser humano, como comunidad humana, como *Gemeinwesen*.

CRÍTICA DE LA ECONOMÍA NACIONAL⁹⁰

(EXTRACTOS DE LECTURA DE MARX DE 1844)

FRIEDRICH ENGELS, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844⁹¹.

La propiedad privada

Su inmediata consecuencia: el comercio, para el comerciante fuente **directa** de lucro, lo mismo que toda actividad.

La próxima categoría dependiente del comercio: el *valor*. Valor abstracto y valor de cambio. Say: utilidad como definición del valor real; Ricardo y Mill costos de producción. Entre los ingleses la competencia representa la utilidad frente a los costos de producción. Valor: la relación entre los **costos de producción** y la **utilidad**. Su próxima aplicación: la **decisión** de si simplemente compensa producir, de si la utilidad compensa los costos de producción. La aplicación práctica del concepto de valor se limita a la decisión sobre la producción; la dife-

90. Le atribuimos este título a los siguientes manuscritos, basándonos en el texto de Engels que Marx resume a continuación. Cabe señalar que muchos autores traducen economía política en vez de economía nacional, siguiendo la denominación que Marx utilizará después para criticar a los economistas.

91. Este extracto del «Esbozo de una crítica de la economía nacional», publicado en los *Anales franco-alemanes*, es una síntesis textual de lo escrito por Engels, quien había comenzado antes el estudio de los economistas y había, al fin, convencido a Marx de su importancia. Es el único de los extractos que no se haya acompañado de comentarios de Marx, dado que éste lo toma más bien como guía, en todo el estudio posterior. Marx sólo hace comentarios críticos cuando estudia a los economistas propiamente dichos y son esos comentarios los que presentamos después. Evidentemente Engels le ha aportado a Marx el punto de partida inicial de la crítica a la economía. La importancia del extracto radica en el hecho de que, por primera vez, Marx toma contacto con los conceptos de valor abstracto, valor de cambio, utilidad, equivalente y otros, a partir de los cuales iniciará la crítica de dichos conceptos y de la economía nacional y política.

rencia entre **valor real** y **valor de cambio** se basa en que el **equivalente** presente en el comercio NO es un equivalente. El *precio*: relación costos de producción-competencia.

Sólo lo monopolizable tiene un precio. La definición de la **renta del suelo** por Ricardo es falsa, pues supone que un descenso de la demanda repercute inmediatamente en la renta del suelo, convirtiendo en seguida en erial una parte correspondiente de la peor tierra cultivada. Esto es falso. Tal definición prescinde de la competencia, la de Smith de la fertilidad. **Renta del suelo** es la proporción entre la **productividad del suelo** y la **competencia**. El **valor del suelo** se mide por la productividad de superficies iguales a igual trabajo.

Separación entre capital y trabajo. Separación entre capital y ganancias. División de las ganancias entre beneficios y réditos. Los beneficios —el peso que el capital pone en la balanza al determinar los costes de producción— no son vistos como algo distinto del capital y éste se reduce al trabajo.

Separación entre trabajo y salario. Significado del salario. La significación del trabajo para determinar los costes de producción. Escisión entre suelo y hombre. El trabajo humano dividido en trabajo y capital.

JEAN-BAPTISTE SAY, *Traite d'économie politique*, París, 1817, 2 tomos⁹².

Adnotationes ad Epitomem. Principios referentes a la circulación

La *propiedad privada* es un hecho, cuya fundamentación no es en absoluto cosa de la economía nacional; pero constituye el fundamento de ésta.

No hay riquezas sin propiedad privada y la economía nacional es, por esencia, la ciencia del enriquecimiento. Por tanto, no hay economía política sin propiedad privada. Toda la economía nacional se basa, por tanto, en un hecho contingente⁹³.

Riqueza. Presupone el concepto del valor, antes de haberlo desarrollado. En efecto, la riqueza es definida como «suma de los valores», «suma de las cosas valiosas» que se poseen. Desde el momento en que la riqueza relativa es determinada por la comparación entre el valor de las cosas que uno necesita para sí mismo con el valor de lo que puede dar a cambio, el «cambio» se convierte de antemano en el elemento esencial de la riqueza. La riqueza consiste en las cosas que a uno «no le son necesarias», que no requieren la «necesidad personal».

92. Say fue el traductor al francés, sistematizador y vulgarizador de Adam Smith. Marx lo cita frecuentemente no sólo en los extractos que siguen sino, años después, en las *Teorías sobre la plusvalía*. Asimismo, de Say proviene la «fórmula trinitaria» ridiculizada en el tercer tomo de *El Capital*, Cap. 28: suelo, capital y trabajo, como fuentes independientes de renta, beneficios y salarios respectivamente. El *Esbozo* de Engels había criticado precisamente este punto. El subtítulo de sección *Epítome* (resumen) es de Say mismo; Marx le ha añadido correspondientemente en latín el *adnotationes* (glosas).

93. Es justamente porque Marx capta ya, desde el principio, la esencia de la economía política, como ciencia del enriquecimiento y de la propiedad privada que, lejos de identificarse con ella, se asume como crítico de la misma y describe desde el origen su cinismo (véase a continuación).

DAVID RICARDO, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. F.-S. Constancio, anotado por J.-B. Say, París, 1835, 2 tomos⁹⁴.

Está muy bien que Ricardo subraye cómo el trabajador no gana nada con que aumente la fuerza productiva de su trabajo.

En la página 111 Ricardo dice que por valor de cambio entiende siempre el precio natural, prescindiendo de los accidentes de la competencia, a los que llama una causa momentánea o accidental. La economía nacional, para dar a sus leyes mayor consistencia y precisión, tiene que suponer accidental la realidad y real la abstracción⁹⁵.

Así, por ejemplo, en una comunidad se puede tratar de si esta tierra producirá este o aquel producto. El resultado: ¿se merece el trabajo y el capital empleados? En la economía nacional, en cambio, lo único [que interesa es] el precio de mercado. De este modo los resultados dejan de referirse a sus costos de producción y estos a los hombres, toda la producción es vista desde la óptica del lucro.

94. Es el primero de los extractos de David Ricardo, un estudio al que volverá detenidamente 6 años más tarde y después durante toda su vida. *Las Teorías sobre la plusvalía*, especialmente el tomo 2, se ocuparán detenidamente de él. David Ricardo es, sin duda, el máximo exponente de la economía burguesa y por eso su crítica estará presente en toda la obra de Marx. Por eso, en este primer contacto con Ricardo, lo importante no es el estudio que Marx está efectuando de las categorías de la economía política, dado que sobre esto hay materiales mucho más completos, sino la toma de conciencia que Marx va haciendo justamente del carácter de clase de la economía política y de las contradicciones entre el enriquecimiento de la economía nacional y la humanidad, o dicho de otra forma, lo importante es la toma de conciencia de la inhumanidad de la economía nacional. Este fue el criterio de selección que utilizamos, privilegiando los comentarios de Marx en ese sentido, que determinarán que todas sus obras posteriores lleven por título, no «Economía política», sino «Crítica de la economía política». Como tampoco publicamos el texto mismo de Ricardo, reducimos lo publicado de una decena de páginas a sólo unos párrafos, que sin embargo tienen una coherencia tal, que pensamos pueden ser bien comprendidos a pesar de la discontinuidad.

95. Esta burla sobre la rigurosidad de la economía nacional corresponde al desprecio que siente Marx al descubrir que el único objetivo de la economía nacional es el lucro.

Según Ricardo las leyes sobre los pobres en Inglaterra tienen que tener por consecuencia:

[...] cambiar la riqueza y el poder en miseria y debilidad, haciendo que el hombre renuncie a todo trabajo que no tenga por **único fin** el de procurarse su subsistencia. Ya no se distinguirían las facultades intelectuales; el espíritu se hallaría absorbido por la preocupación de satisfacer las necesidades corporales, hasta que al fin todas las clases cayesen en una indigencia universal (p. 139).

Recuérdese que al principio de este capítulo el filántropo señor Ricardo ha expuesto los medios de subsistencia como el precio natural del trabajador, por tanto también como único fin de su trabajo, puesto que trabaja por el salario. ¿Qué hacen entonces las facultades intelectuales? Mas lo único que quiere Ricardo es las distinciones entre las diversas clases. Estamos en el círculo vicioso de siempre de la economía política. El objetivo es la libertad de espíritu; por lo tanto, para la mayoría es la esclavitud embrutecedora. Las necesidades físicas no son el único fin, por lo que lo son para la mayoría. O a la inversa, el objetivo es el matrimonio, por lo tanto, para la mayoría es la prostitución. La propiedad es el objetivo, por tanto para la mayoría es el no tener ninguna propiedad⁹⁶.

La economía nacional no sólo disfruta del milagro de la superproducción y la supermiseria, sino que también disfruta, por una parte, de un crecimiento de los capitales y de sus posibilidades de aplicación y, por la otra, de la falta de oportunidades productivas precisamente debido a ese crecimiento.

Producto bruto y producto neto

Al negar toda importancia al ingreso bruto [nacional], es decir, a la suma de producción y consumo prescindiendo del superávit, la economía nacional niega a la vida misma todo contenido y su abstracción

96. La desposesión, la miseria, son el producto del lucro y el crecimiento de capitales, y Marx denuncia cómo el economista lo explica como algo natural. Los milagros de economía nacional son, entre otros, la superproducción y la supermiseria.

llega al colmo de la infamia. De aquí se infiere: 1º) que a la economía nacional no le preocupa en absoluto el interés nacional, del hombre, sino que sólo le interesa el ingreso neto, la ganancia, la renta; que ese es el objetivo supremo de una nación; 2º) que la vida misma del hombre carece de todo valor; 3º) que el valor de la clase trabajadora se limita exclusivamente a los costos necesarios de producción, y que los trabajadores sólo existen para producir el ingreso neto, es decir, la ganancia de los capitalistas y la renta del terrateniente⁹⁷. Los trabajadores no son, ni pueden ser, otra cosa que máquinas de trabajo cuyo costo debe ser reducido al mínimo para su mantenimiento. Si el producto neto es el mismo, poco importa que el número de estas máquinas de trabajo sea grande o pequeño. Tiene razón Sismondi cuando dice que, según esta opinión de Ricardo, el rey de Inglaterra podría prescindir del pueblo inglés, si pudiese poner máquinas en todo el país que le diesen el mismo ingreso.

Say en su *Economía* sostiene que la distinción entre ingreso neto e ingreso bruto sólo tiene sentido para los particulares y no a nivel de la nación; en Smith la importancia que se le da al ingreso bruto es un signo de la debilidad humana que contradice a la economía nacional. Cuando Say y Sismondi atacan a Ricardo, no hacen más que combatir la expresión cínica de una verdad de la economía nacional. Pero desde el punto de vista de la economía nacional la afirmación de Ricardo es tan verdadera como consecuente. ¿Qué demuestra el hecho de que Sismondi y Say tengan que abandonar totalmente la economía nacional, para combatir sus consecuencias inhumanas? Nada más ni nada menos que la **humanidad se halla fuera, y la inhumanidad dentro, de la economía nacional**⁹⁸.

97. En estos tres puntos, Marx sintetiza lo que es la economía nacional, que lo que le importa a ella son sólo los beneficios del capital y no el ser humano, que éste como tal no tiene ningún valor, sino que sólo sirve como productor de valor para el beneficio de los capitalistas y de la renta de los terratenientes. El ser humano es así reducido a un coste de producción y funciona como una máquina de trabajo.

98. Esta síntesis, que contrapone la economía nacional al ser humano, forma parte de los mayores «pecados» de Marx (¡aunque Marx no haya hecho más que constatar

La teoría de Ricardo nos proporciona la clave del problema: el ingreso neto no es otra cosa que la ganancia del capitalista y la renta del terrateniente; al trabajador no le va ni le viene. La economía nacional sólo se interesa en el trabajador porque es la máquina de las ganancias privadas⁹⁹.

Cuando Say dice que la diferencia entre bruto y neto no tiene sentido para la nación sino únicamente para los particulares, está confesando que la propiedad privada no interesa más que desde el punto de vista individual y debería ser abolida incluso desde el punto de vista político, nacional. Si esta distinción carece de sentido y significación para la nación, ¿por qué ésta tiene que tolerarla? ¿Por qué se ocupa la economía política exclusivamente de esta distinción?

Say considera que una población numerosa es una excelente carne de cañón, una perfecta guardia de protección para los capitalistas especuladores, sentados en sus escritorios. Pero esta numerosa población, ¿no amenaza con convertirse en un peligro para la vida de esos especuladores y no es por la amenaza que dicha población reclama su participación en el ingreso neto?

Finalmente, Say concluye:

Parecería que el hombre sólo se encontrase en el mundo para ahorrar y acumular [...] Producir y consumir: esto es lo propio de la vida humana, éste su fin principal.

lo que hace la economía nacional y reconoce el economista político!) por la que todos estos materiales había que maldecirlos, ocultarlos, deformarlos. Basta sólo con pensar que los supuestos «países socialistas» también desarrollan el capital, tomando como base los principios de David Ricardo: sacrificar al hombre en nombre de la economía nacional.

99. La crítica de la economía no trata de convencer a David Ricardo de que eso no es así, sosteniendo que con tal o cual medida las cosas pueden ser mejores, sino que, al contrario, subraya que dice la verdad, que la economía nacional es exactamente eso, los beneficios de toda la clase capitalista y que eso al trabajador no le sirve para nada y no le va ni le viene. Y Marx agrega después que a los capitalistas los trabajadores les sirven como guardaespaldas, como perfecta guardia de protección, siempre, claro está, que no se rebelen.

Ahora bien, si este es el fin de la vida, la economía nacional responde muy mal a dicho objetivo, ya que según ella el trabajador no se caracteriza por el consumo, ni tampoco por la producción [...]

Hemos tenido ocasión, en repetidas oportunidades, de admirar el cinismo del economista Ricardo, que está exento de toda ilusión humana [...]

¿Qué significa, en última instancia, el análisis de Ricardo contra Say? Sólo una cosa: que la ganancia del país es una ficción, si se la separa de la de los capitalistas, ya que por país nosotros entendemos el conjunto *de los capitalistas*¹⁰⁰. El capitalista individual puede afirmar a su vez que el conjunto de los capitalistas es para él una ficción y que cada uno de ellos es el país, que su ganancia personal es ganancia del país. Si se admite que los intereses particulares de los capitalistas son los de la nación, ¿por qué su interés particular, del capitalista particular, no sería idéntico al interés general de todos los capitalistas? Con el mismo derecho que tiene el interés particular de los capitalistas a presentarse como interés general del país, se presentará el interés particular de cada capitalista como el interés común de todos los capitalistas, como el interés del país. Se trata de una arbitraria ficción de la economía nacional. Parte de la oposición entre los intereses particulares y el interés común y afirma que, pese a esta oposición, el interés particular es el interés general.

Cuando Ricardo tampoco entiende por qué, según Say, a diferencia del exterior, la única ganancia en el comercio interior consiste en la utilidad producida; lo que éste quiere decir es que se roba en uno y otro caso, y que para la nación es indiferente si sus comerciantes se enriquecen a costa de un extranjero o de un compatriota; puesto que, al fin y al cabo, todo comerciante es un extranjero frente a su propia nación, lo mismo que la patria se extiende para el propietario privado

100. Son verdades netas y crudas que Marx subraya con toda su fuerza, y que el ideólogo se ocuparía en ocultar, por todo tipo de mecanismos y falsificaciones, durante los siglos posteriores; la única realidad de la ganancia de la economía nacional es la de los capitalistas en su conjunto.

a sus propias posesiones y el extranjero comienza para él exactamente donde comienzan las propiedades de otros. Por tanto, la economía nacional liberal, que ha descubierto esta ley y encontrado correspondientemente en la competencia, es decir, en la guerra, la mutua relación de estos extranjeros, rechaza con razón los monopolios nacionales, que parten del **prejuicio de que los propietarios tengan una patria**¹⁰¹.

101. Marx ya expresa la identidad entre competencia y guerra, la guerra es siempre la continuación de la competencia, que es inherente al capital. Además, en contra de los prejuicios nacionales y los monopolios, expresa que el capital no tiene patria, es decir, que el capital decide o utiliza la patria en la lucha competitiva en función de su ganancia. Aquí se encuentra bien resumida la clave de «la cuestión nacional» que marcará toda la historia del capitalismo y que, como en los otros puntos decisivos del programa de Marx, contradice totalmente a lo que sostuvieron los «marxistas» oficiales y particularmente, los «marxistas leninistas». La tesis más importante es sin duda la de que todas las determinaciones del capital (incluso la «nacional») son totalmente secundarias y dependientes de la determinación decisiva: el ritmo de valorización del valor o dicho de otra manera, la tasa de ganancia.

JOHN RAMSAY McCULLOCH, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, trad. y coment. G. Prévost, Ginebra-París, 1825.

Discusión del sistema de Ricardo por el doctor Prévost
[el traductor]

Prévost alaba a los ricardianos diciendo:

[...] esos profundos economistas, que han reducido la ciencia a una gran sencillez, **tomando por base los promedios** y eliminando (como lo hizo el gran Ricardo por ej. con el número de habitantes de un país) todas las circunstancias accidentales que habrían podido obstaculizar sus generalizaciones (pp. 176-177, nota 1).

Pero ¿qué prueban esos *promedios*? Que cada vez se hace más abstracción de los hombres, que cada vez se prescinde más de la vida real y que sólo se considera al movimiento abstracto de la propiedad material, inhumana. Los *promedios* son insultos en toda regla, ultrajes infligidos a los individuos singulares, reales¹⁰²[...]

Para nosotros, el hecho de que los ricardianos insistan en que la base del capital es el *trabajo acumulado* —la expresión se halla ya en Smith— lo único que significa es que la economía nacional cuanto más reconoce el trabajo como único principio de la riqueza, tanto más degrada y empobrece al trabajador¹⁰³, convirtiendo el trabajo mismo en mercancía. Y se trata de un axioma teórico tan necesario como de una verdad práctica en la actual vida social. La expresión *travail accumulé* [trabajo acumulado], además de expresar el origen del capital, significa igualmente que el trabajo se ha convertido progresivamente

102. La crítica abarca hasta los mecanismos que utiliza la economía para negar a los seres humanos reales y vivientes en nombre de los promedios y las estadísticas.

103. Es la primera vez que Marx comenta y critica la concepción de capital de los economistas, contraponiendo el reconocimiento que implica reconocerlo como «trabajo acumulado» con la realidad social del capitalismo que degrada y empobrece al trabajador mismo.

en cosa, en mercancía, y ya no se lo concibe más que bajo la forma de *capital* en vez de como actividad humana¹⁰⁴[...]

Lo que les interesa a los ricardianos es únicamente la *ley general*. A la ley y a los economistas nacionales no les importa en absoluto que por la acción de dicha ley miles de personas sean arruinadas.

La tesis según la cual la economía nacional hace todos sus milagros supone que lo que se pierde debido a los gastos de producción es compensado por la ganancia obtenida sobre la base de otro producto, sin que, por tanto, la sociedad sufra detrimento alguno. Ello sólo tiene sentido, y sólo es verdad sensible y práctica, si el interés de unos y otros, como el de la sociedad y el individuo, son idénticos, en una palabra: si el interés individual y el de la producción tuviesen un contenido social, es decir, si la sociedad pudiese ser vista como una persona, ya que allí la sociedad ganaría en un punto lo que pierde en otra. Pero en la sociedad de la propiedad privada y el antagonismo de intereses contrapuestos, la tesis significa únicamente que se hace abstracción de las personas. El equilibrio es aquí un equilibrio irreal, el de capital abstracto y el trabajo abstracto, prescindiendo del capitalista y de la persona, a la vez que se reduce la sociedad a un *promedio*.

La economía nacional presupone la propiedad privada que divide los intereses y los hace hostiles unos con respecto a los otros. Su infamia consiste en el hecho de basar sus especulaciones como si los intereses no estuviesen separados y como si la propiedad fuese común. Llega así a probar que, si yo lo consumo todo y tú lo produces todo, la producción y el consumo se encuentran perfectamente organizados y guardan su justa proporción.

104. En vez de tratar de convencer a los economistas en forma idealista que el ser humano no es una mercancía, Marx ya capta que en la realidad sí lo es y que lo que hace la economía política es reconocer ese hecho («no se trata sólo de un axioma teórico necesario en su ciencia sino de una verdad práctica en la actual vida social»), cuanto más se reconoce al trabajo como la única riqueza, más se reduce el ser humano a una mercancía y sólo se lo reconoce cuando se cristaliza en el objeto: en el capital como trabajo acumulado.

Supuesta la propiedad privada, todas las tesis razonables, como la unidad de los diversos sectores de la producción e intereses, la unidad de trabajo y capital, de la producción y el consumo, etc., se convierten, bajo la mano de la economía nacional, en *infames* sofismas. ¡Qué contradicción infame, por ejemplo, el que la competencia proceda puramente del interés privado, carezca de toda otra justificación, se desarrolle exclusivamente como *asesinato* y *guerra oficiales* de los intereses mutuamente antagónicos, y a la vez se lo presente, por otra parte, como el *poder de la sociedad* e interés social contra los intereses individuales! La economía nacional, al suponer arbitrariamente que los intereses asociales son de hecho sociales, y por el modo en que procede esta suposición, sólo prueba una cosa: que en la situación actual sólo se pueden obtener leyes razonables haciendo abstracción de la naturaleza *específica* de esa situación, o dicho de otra manera, que dichas leyes no son más que una pura abstracción.

JAMES MILL, *Éléments d'économie politique*, trad. J. T. Parisot, París, 1823¹⁰⁵.

Mill, al designar el dinero como el *mediador* del intercambio, afirma algo que es esencial. Lo que caracteriza al dinero no es el extrañamiento de la propiedad, sino que la misma *actividad mediadora*, el movimiento mediador, el **acto humano**, social con que se complementan mutuamente los productos del hombre, **se enajena y se convierte en propiedad de una cosa material fuera del hombre, en función del dinero**. Al extrañarse a sí mismo por esta actividad mediadora, el hombre actúa sólo como hombre que se ha perdido a sí mismo, deshumanizado, la misma *relación* de las cosas con él, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de un ser extrahumano y suprahumano. A través de este *mediador ajeno* el hombre, que debería ser él mismo el mediador del hombre, percibe su voluntad, su actividad, su relación con los otros como un poder independiente de él y de ellos. Alcanza así el colmo de su servilismo [esclavitud]. Dicho mediador se convierte así en el poder real sobre aquello con lo que me media, dicho *mediador* se convierte a su vez en el **Dios real**. Su culto se convierte en fin por sí mismo y los objetos, una vez separados de este mediador, carecen de todo valor. Es decir que sólo tienen valor en la medida que lo *representan*, cuando primitivamente era *él* quien sólo tenía valor en cuanto representaba aquellos objetos. Esta inversión de la relación primitiva es necesaria. Dicho mediador, por tanto, es la *mediación enajenada* de la producción humana con la producción humana, la actividad del hombre a nivel de especie, que se ha *enajenado*; y así es el ser

105. Entramos, con los extractos de James Mill (que es un discípulo y vulgarizador de David Ricardo) aquí en la parte más importante del manuscrito de Marx. Efectivamente, en el mismo se expone por primera vez la enajenación y cosificación del ser humano a través del intercambio mercantil y el dinero. Se describe por primera vez cómo a través de ese proceso el hombre se pierde a sí mismo y se convierte en propiedad de una cosa material que está fuera del hombre y que es el dinero. Vemos que de este análisis Marx saca la clave de los otros textos que publicamos en esta selección (y muy particularmente de *Sobre la Cuestión Judía*): el dinero es el Dios real de este mundo.

de la propiedad privada que se ha perdido a sí mismo; es la propiedad privada que se ha convertido en algo externo a sí misma y enajenada. Todas las propiedades que le corresponden a la actividad genérica de la producción humana y que son propias de esa actividad, se transfieren a ese mediador. El hombre en cuanto hombre —es decir, separado de este mediador— se empobrece tanto más, cuanto este mediador se hace *más rico*.

Cristo *representa* primitivamente: 1°) a los hombres ante Dios; 2°) a Dios para los hombres; 3°) a los hombres para el hombre. Del mismo modo, el *dinero* representa primitivamente de acuerdo con su concepto: 1°) a la propiedad privada para la propiedad privada; 2°) a la sociedad para la sociedad privada; 3°) a la propiedad privada para la sociedad.

Pero Cristo es el Dios enajenado y el *hombre* enajenado. Dios sólo conserva su valor, en cuanto representa a Cristo; el hombre sólo conserva su valor, en cuanto representa a Cristo. Lo mismo pasa con el dinero.

¿Por qué la propiedad privada debe desarrollarse hasta el *dinero*? Porque el hombre, como ser social, tiende a intercambiar y porque el intercambio —una vez presupuesta la propiedad privada— implica que se llegue al *valor*. El movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, humano, no es una *relación humana*, sino la relación abstracta de la propiedad privada con la propiedad privada; y esta relación *abstracta* es el *valor*, cuya existencia real como valor sólo empieza con el *dinero*¹⁰⁶. Como los hombres que intercambian no se comportan entre sí como hombres, el objeto pierde el significado de propiedad humana, personal. La relación social entre propiedad privada y propiedad privada es una relación en la que la

106. Marx sigue aquí enlazando con afirmaciones que hace en *Sobre la Cuestión Judía*, y al mismo tiempo expresando por primera vez la cuestión del valor y el dinero como substrato de la sociedad. Ya aquí se expresa el valor como relación no humana, como relación abstracta de la propiedad privada con la propiedad privada, que determina de arriba abajo la sociedad burguesa.

propiedad privada se halla enajenada de sí misma. El dinero es la existencia [encarnación] concentrada en sí misma de esta relación, y por lo tanto la extrañización de la propiedad privada, la abstracción de su naturaleza *específica*, personal.

A pesar de toda la sabiduría de la moderna economía nacional y su oposición al sistema monetario es incapaz de imponer una victoria decisiva. La bárbara superstición económica del pueblo y de los gobiernos se atiene a la bolsa *sensible, tangible, evidente*, y por tanto cree en el valor absoluto de los metales preciosos como única realidad de la riqueza. Frente a ello, llega el economista nacional como ilustrado hombre de mundo y les demuestra que el dinero es una mercancía como cualquier otra, cuyo valor, por tanto, como el de cualquier otra mercancía, depende de la relación entre los costos de producción y la demanda y oferta (competencia), cantidad o la competencia de otras mercancías. Entonces se le responde con razón, al economista nacional, que de todos modos el valor *real* de las cosas es su *valor de cambio* y que éste existe en última instancia en el dinero, que se encarna en los metales preciosos; que por tanto el dinero es el valor real de las cosas y por tanto lo más deseable que hay. ¿Acaso las enseñanzas del economista nacional no desembocaban en último término en esta sabiduría? Claro que el economista posee una capacidad de abstracción que le permite reconocer la existencia del dinero bajo todas las formas de mercancías, y por tanto no cree en el valor exclusivo de su existencia metálica y oficial.

La existencia metálica del dinero no es sino la expresión oficial y palpable del alma del dinero, alma presente en todos los miembros de las producciones y todos los movimientos de la sociedad burguesa.

Por lo tanto, la oposición de los economistas modernos contra el sistema monetario se reduce a que han comprendido la naturaleza del dinero en su abstracción y universalidad, y por tanto conocen la superstición grosera, basada en los sentidos, que consiste en creer que dicha naturaleza existe en el amarillo del metal precioso. Es decir, sustituyen la superstición tosca y burda por una superstición refi-

nada. Sin embargo, ambas supersticiones comparten esencialmente una misma raíz, de modo que la forma ilustrada de superstición no alcanza a eliminar por completo su forma burda sensual, ya que no ataca a su esencia misma, ser, sino sólo a una forma precisa de dicha esencia¹⁰⁷.

La existencia *personal* del dinero como dinero —y no sólo en cuanto relación interior, íntima, oculta, de comunicación o de jerarquía en que las mercancías se tratan entre sí— concuerda tanto más con lo que es el dinero, cuanto más abstracta es esa existencia y menos *natural* su relación con otras mercancías; cuanto más se presenta como producto del hombre y a la vez no producto del hombre; cuanto menos *espontáneo* es el elemento en que existe y tanto más creado por el hombre; o, dicho en los términos de los economistas, cuanto mayor es la relación *inversa* entre su *valor como dinero* y el valor de cambio o valor en dinero del material en que existe. Es por eso que el *papel moneda* y la serie de *representantes en papel del dinero* (como letras, órdenes, pagarés, etc.) son la existencia *superior* del *dinero como dinero* y momentos necesarios en el proceso de desarrollo del dinero. En el *sistema crediticio*, cuya expresión perfecta es la banca, el dinero cobra la apariencia de haber roto la potencia del poder ajeno, material, de haber superado la situación de enajenación de sí mismo y de que el hombre se vuelve a encontrar en relaciones humanas con el hombre. Engañados por esta *apariencia*, los *sansimonianos* ven en el desarrollo del dinero —letras de cambio, papel moneda, representantes en papel del dinero, *crédito*, *banca*— la superación progresiva de la separación entre el hombre y los objetos, el capital y el trabajo, la propiedad privada y el dinero, así como entre el dinero y el hombre, de la separación entre el hombre y el hombre. Por eso su ideal es el sistema

107. Marx se burla de la supuesta superioridad de la ciencia, aquí de la ciencia económica, mostrando que el economista nacional está sometido al mismo dios y a las mismas supersticiones que el vulgo a pesar de considerarse muy superior. A pesar de que tenga más capacidad de abstracción o de formulación, el economista sólo llega a expresar una superstición más refinada.

bancario organizado¹⁰⁸. Pero esta forma de suprimir la enajenación, esta *vuelta* del hombre a sí mismo, y por tanto al otro hombre, es sólo una *apariencia*, una enajenación, una deshumanización de sí mismo tanto *más infame y extrema* por cuanto su elemento ya no es una mercancía, metal, papel, sino la existencia *moral*, la existencia *sociable*, el *interior* del mismo pecho humano; por cuanto bajo la apariencia de la *confianza* entre los hombres, es la suprema *desconfianza* y la completa enajenación. ¿Qué es lo que constituye la esencia del *crédito*? Prescindamos aquí por completo de su *contenido*, que vuelve a ser el dinero. Por tanto, prescindiremos del *contenido* de esa confianza por la que un hombre *reconoce* al otro adelantándole valores y —en el mejor de los casos, cuando no se hace pagar por el crédito, es decir, cuando no es un usurero— otorga a su prójimo la confianza de no ver en él un bribón sino un «buen» hombre. Por un «buen» hombre entiende aquí el acreedor, como Shylock¹⁰⁹, un hombre «solvente».

El crédito puede ser concebido en dos situaciones y bajo dos condiciones distintas. Las dos situaciones son:

1º) Un rico da un crédito a un pobre al que considera como trabajador y honrado. Esta clase de crédito pertenece a la parte romántica, sentimental, de la economía nacional, a sus desvaríos, excesos, *excepciones*; no es la *regla*. Pero incluso suponiendo esta excepción, esta posibilidad romántica, la vida del pobre y su talento le sirve al rico de *garantía* por el dinero prestado; o sea que todas las virtudes sociales del pobre, la actividad real de su vida, su misma existencia, significan para el rico el reembolso de su capital y de sus intereses usuales.

108. Marx combatirá este mito de los bancos como reguladores supremos de la actividad humana productiva, mucho antes que el «marxismo leninismo», u otros partidarios de los bonos de trabajo, vuelvan a la carga con esa idea. Así, en los *Grundrisse*, Marx vuelve a atacar esta idea de los sansimonianos, que «convierten a su Banco en el Papado de la producción». De la misma forma, Marx empieza el borrador del 57-58 de los *Grundrisse*, con una crítica semejante a Darimon y Proudhon, que pretendían, también, superar las contradicciones de la sociedad burguesa en función de los bonos de trabajo otorgados por la banca.

109. Véase la nota 44, p. 72.

Lo peor que le puede pasar al acreedor es que el pobre muera y que con él muera su capital y sus intereses. No cabe duda de que el hecho de *tasar* a un hombre *en dinero*, como ocurre en la relación crediticia, constituye una infamia. Además, el acreedor exige garantías no sólo *morales*, sino que dispone también de la garantía de la coerción *jurídica*, así como de otras garantías más o menos *reales*.

2°) El segundo caso es cuando el deudor dispone de fortuna. El *crédito* se convierte aquí en un mero *mediador* para facilitar el intercambio; es el mismo *dinero* elevado a una forma totalmente *ideal*.

El *crédito* es el juicio que la economía nacional hace sobre la *moralidad* de un hombre. En el crédito, el hombre ocupa el lugar de mediador en lugar del metal o del papel; pero no como hombre sino como la *existencia* de un *capital* y de sus intereses. Por tanto, es verdad que el medio en que se realiza el intercambio ha vuelto y se ha retrotraído de su figura material al hombre; pero sólo porque el hombre mismo se ha desplazado fuera de sí y se ha convertido en sí mismo en algo material. No es el dinero lo superado en el hombre merced a la relación de crédito, sino que el hombre mismo se ha convertido en *dinero* o el dinero se encarna en el hombre. La *individualidad humana*, la *moral humana*, se transforman en artículos comerciales y adoptan la existencia material en el dinero. En vez del dinero, del papel, es mi propia existencia personal, mi existencia de carne y hueso, mi socialidad y reputación que se materializan en el *espíritu monetario*. El crédito ya no marca el valor del dinero en forma de dinero sino en la carne humana, en el corazón humano. Hasta tal punto que todos los progresos e inconsecuencias dentro de un sistema falso son el supremo retroceso y la suprema consecuencia de la vileza.

En el seno del sistema crediticio la naturaleza enajenada del hombre se afirma doblemente como apariencia de la estimación económica suprema del hombre¹¹⁰:

110. Marx habla aquí de dos puntos; pero éstos se le han convertido sobre la marcha en cuatro, que Marx mismo enumera a continuación. Lo mismo ocurre otras veces en estos borradores.

1º) Como sólo se le da crédito al que ya tiene, el crédito es una nueva oportunidad de acumulación para el rico; en cambio, el pobre ve toda su existencia confirmada o negada por el arbitrio y el juicio del rico sobre él, lo que depende completamente de ese juicio del rico. Ello hace que el contraste entre capitalista y trabajador, entre capitalista grande y pequeño se haga cada vez mayor.

2º) Es un mundo de pura apariencia, donde el disimulo e hipocresía son llevados hasta el extremo, dado que sobre el hombre sin crédito no sólo recae el sencillo juicio de que es pobre, sino también el veredicto condenatorio de que además no merece confianza y estima, de modo que es un paria sin socialidad, un hombre despreciable, que sufre además de esta humillación, la de tener que postrarse ante el rico, *suplicando* que le abra crédito.

3º) Esta existencia totalmente *ideal* del dinero hace que el hombre ya no pueda *falsificar* en otra materia sino sólo en su propia persona; él mismo tiene que convertirse en una falsa moneda, captarse créditos por la astucia y la mentira, etc., y esta relación de crédito, tanto por parte del que confía como del que necesita su confianza, se convierte en objeto de regateo, de engaño y abuso mutuos. Además, la *desconfianza* es la base de lo que la economía nacional considera como la *confianza*: desconfianza sobre si se debe conceder el crédito o no, el espionaje de los secretos de la vida privada, etc. del que busca un crédito; la delación del mal paso en que momentáneamente se encuentra un rival, para hundirle con una repentina pérdida de su crédito..., así como las empresas falsas, las quiebras fraudulentas, etc... En el *crédito público*, el Estado tiene absolutamente el mismo puesto que el que acabamos de ver en el hombre... En el juego bursatil de los valores del Estado, se ve hasta qué punto el Estado se ha convertido en juguete de los hombres de negocios, etcétera.

4º) Finalmente, el *sistema crediticio* alcanza su perfección en la *banca*. La creación del banquero, el poder bancario, digno de un Estado, la concentración de la fortuna en estas manos, este *areópago* de la nación en el terreno de la economía nacional es la digna culminación

del dinero. Desde el momento en que en el sistema crediticio el *reconocimiento moral de un hombre*, la *confianza en el Estado*, etc. recibe la forma del *crédito*, queda revelado el misterio encerrado en la mentira del reconocimiento moral, la *inmoral* vileza de esta moral, así como la hipocresía y el egoísmo contenidos en esa confianza en el Estado; el misterio muestra a las claras lo que es en realidad¹¹¹.

El *intercambio*, tanto de la actividad humana en el seno de la producción misma como también de los *productos del hombre*, es igual a la *actividad* y espíritu de la *especie*, cuya existencia real, consciente y verdadera es la actividad *social* y el disfrute *social*. Como **el ser humano es la verdadera comunidad de los hombres**¹¹², los hombres, actuando el propio ser, crean, producen la comunidad humana, la realidad social; y éste no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Por consiguiente, esa *verdadera comunidad* no brota reflexivamente sino de la *miseria* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, por actuación directa de su misma existencia. No depende del hombre el que exista o no esta comunidad; pero mientras el hombre, reconociéndose como hombre, no organice el mundo humanamente, **esta comunidad presentará la forma de *enajenación***. Pues su *sujeto*, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Los hombres no *son* ese ser en abstracto sino como individuos reales, vivos, especiales. *Tal como* ellos son, lo es él. Por tanto, es una tautología decir que el hombre se ha *enajenado* a sí mismo y que la sociedad de este hombre enajenado es la **caricatura de su *comunidad real***, de su verdadera vida a nivel de especie; que, por tanto, su actividad se le presenta como un tormento, su propia creación como un poder ajeno, su riqueza como pobreza, el *vínculo esencial* que lo une con los

111. Es tan real y actual lo que Marx expresa en 1844 que parecería referente al mundo de hoy, cuando son en realidad inmanentes al capital desde siempre. Todo el sistema de crédito, de la banca, la confianza en el Estado... contienen la inmoral vileza de esa moral burguesa que sigue siendo la esencia de este mundo del capital.

112. Afirmación central de la comunidad como esencial al ser humano y perspectiva para toda la especie.

otros hombres como un vínculo accidental y, al contrario, la separación de los otros hombres como su verdadera existencia; que su vida se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su ser como irrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él; él, el señor de su creación, aparece como siervo de ella.

La economía política concibe la *comunidad del hombre*, o sea su ser *humano* en acción, su mutuo complemento como vida de la especie, como vida verdaderamente humana, en la forma del *intercambio* y del *comercio*. La *sociedad*, dice Destutt de Tracy, es una *serie de intercambios recíprocos*; es, precisamente, este movimiento de integración recíproca. La *sociedad*, dice Adam Smith, es una *sociedad comerciante*. Cada uno de sus miembros es un *comerciante*.

Es decir, que la economía política fija la forma *enajenada* del intercambio social como la forma *esencial y originaria*, como la forma que corresponde a la condición humana¹¹³.

La economía nacional —al igual que el movimiento real¹¹⁴— parte de la *relación entre el hombre y el hombre* en cuanto *relación entre propietarios privados*. El hombre es presupuesto como *propietario privado*, es

113. A continuación, Marx expone lo que caracteriza esa sociedad de comerciantes, ese mundo del intercambio generalizado, de la extrañación recíproca universalizada. A partir de la misma, expone la producción bajo la propiedad privada como productora de valores de cambio y, por lo tanto, de esa enajenación recíproca. Y por primera vez expone aquí que el trabajo ya no es para producir cosas sino valores, es trabajo lucrativo, perdiendo su relación directa con su productor. Lo que evidentemente invierte toda la vida de los productores: su actividad productiva no existe para las necesidades sociales, sino que es sólo un medio para conseguirse medios de subsistencia. Por lo que cuanto más se desarrolla la propiedad privada, tanto más egoísta, asocial y enajenado de su propio ser se hace el hombre.

114. Aquí Marx explicita la diferencia entre la economía como movimiento real y sus formas ideológicas designadas como «economía nacional» o «economía política». En la crítica que Marx realiza durante toda su vida hay siempre un ir y venir entre esa realidad de la sociedad burguesa y sus formas ideológicas; la crítica de la economía es al mismo tiempo crítica de la sociedad del capital y crítica de la economía política.

decir, como detentador exclusivo¹¹⁵; y su personalidad se apoya en esta posesión exclusiva, diferenciadora con respecto a los otros hombres, a la vez que medio que le relaciona con ellos —la propiedad privada es su existencia personal, *distintiva* y por tanto esencial—. De este modo, no sólo la *propiedad privada* misma sino también la *pérdida* o la *renuncia* a ella representa una *extrañación* [enajenación]¹¹⁶ del *hombre*. Retengamos este punto de vista. Cuando cedo mi propiedad privada a otro, deja de ser *mía*, para convertirse en algo independiente de mí, situado *fuera* de mi ámbito, *exterior* a mi ser. Por tanto, *extraño* [enajeno] mi propiedad privada. Con respecto a mí mismo la establezco, por tanto, como propiedad privada *extrañada* [enajenada]. Pero para establecerla como una cosa *extraña* [ajena] a secas, para cortar meramente mi relación *personal* con ella, devolviéndola a los poderes *elementales* de la naturaleza, es preciso que sólo la extrañe [enajene] de mí. Pero para que se convierta en *propiedad privada* extrañada [enajenada], es preciso que deje de ser mi propiedad privada sin por eso dejar a la vez de ser *propiedad privada*; es decir, por tanto, cuando entra con otro hombre que me es *extraño* en la misma relación en que se hallaba conmigo; en una palabra, cuando se convierte en *propiedad privada* de otro hombre. Prescindiendo del caso de la *violencia*, ¿cómo llego a despojarme de *mi* propiedad privada en favor de otro hombre? La economía nacional responde con razón: por *necesidad*, por mis *necesidades*. El otro hombre es también propietario, pero de *otra* cosa, de la que carezco y de la que no puedo o no quiero carecer, de la que siento *necesidad*, pues completa mi existencia y realiza mi ser.

115. Marx no distingue entre propietario (*eigentümer*) y detentador (*besitzer*).

116. En esta parte, más en otras, la palabra enajenación y extrañación, y los verbos correspondientes enajenar y extrañar, nos parecen totalmente equivalentes; por eso lo señalamos poniendo uno entre corchetes para que el lector «lea» según el que le parece más evocador de la realidad que se expone. En cambio, la palabra usada en las traducciones francesas o castellanas que pasaron por el francés se utiliza «alienar». La misma es muy criticada por los traductores por no reflejar adecuadamente lo que Marx expone en alemán y hasta por considerarla un ejemplo de «enajenación lingüística».

Lo que empuja mutuamente a la relación a ambos propietarios es la *naturaleza específica de los objetos* que constituyen la materia de sus propiedades privadas. El deseo que se siente por estos dos objetos, es decir, la necesidad que se siente de ellos, muestra a cada uno de los propietarios, le recuerda, que hay otra relación *esencial* con los objetos además de la propiedad privada, que él no es el ser especial por el que se tiene, sino un ser *total*, cuyas necesidades se hallan en la relación de propiedad *interna* con todos los productos del trabajo, incluidos los del otro. Pues la necesidad que se siente de una cosa es la demostración más evidente e irrefutable de que la cosa pertenece a *mi ser*, de que su ser es para mí, su *propiedad*, la propiedad, lo *propio*, característico de mi ser. Por lo que ambos propietarios se ven impulsados a ceder su propiedad privada, pero de modo que la confirmen a la vez; o sea, a renunciar a la propiedad privada dentro de la situación de propiedad privada. Por tanto, cada uno enajena una parte de su propiedad privada al otro.

La relación social o correspondencia social de ambos propietarios es, por tanto, la *reciprocidad* de la *enajenación*, la relación de enajenación establecida por ambas partes, o la enajenación como la relación entre ambos propietarios; en cambio, en la simple propiedad privada la enajenación aún sólo se refiere a sí misma, ocurre unilateralmente.

Por consecuencia, el intercambio o cambio es, por tanto, el acto social, el acto genérico, la comunidad, el trato social e integración de los hombres dentro de la *propiedad privada* y por tanto el acto genérico exterior, *extrañado* [enajenado]. Precisamente por eso se presenta como *intercambio comercial* y es lo contrario de una relación *social*.

La mutua extrañación [enajenación] de la *propiedad privada* convierte a la propiedad privada misma en propiedad privada *enajenada*. Pues, en primer lugar, ha dejado de ser producto del trabajo, personalidad exclusiva y distintiva de su detentador. Este la ha enajenado y ella ha perdido su significado personal para el poseedor, alcanzando una significación personal para otro, que *no* la ha producido. En segundo lugar, ha quedado conectada y equiparada con otra propiedad

privada. Su lugar lo ha ocupado una propiedad privada de *otra* naturaleza, del mismo modo que ella sustituye a una propiedad privada de *otra* naturaleza. Por ambas partes la propiedad privada se presenta así como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como *equivalente* de *otro* producto natural; y ambas partes se relacionan mutuamente, de modo que cada una representa la existencia de su *otro* y ambos alternando se relacionan mutuamente como *sustitutos* de sí mismo y de su otro. La existencia de la propiedad privada como tal se ha convertido por tanto en el *sustituto*, en el *equivalente*. En vez de hallarse en inmediata unidad consigo misma, ya sólo se halla en relación con *otro*. Como *equivalente*, su existencia ya ha dejado de caracterizarla. Por tanto, se ha convertido en *valor* y directamente en *valor de cambio*. Su existencia como *valor* es distinta de su inmediata existencia, extrínseca a su ser específico, una característica *externalizada de sí misma*, una existencia meramente relativa. Desarrollar cómo se determina más precisamente este *valor* y cómo se convierte en *precio*, es algo que corresponde a otro lugar [...]

Presupuesta la división del trabajo, el producto material de la propiedad privada para el individuo¹¹⁷ cobra pues cada vez más el significado de un *equivalente*; y, como ya no intercambia su *excedente*, sino que el objeto de su producción le puede ser simplemente *indiferente*, deja también de intercambiar directamente su producto con lo que *necesita*. El equivalente recibe su existencia como equivalente en *dinero*, que pasa a ser el resultado inmediato del trabajo lucrativo y *mediador* del cambio.

Con el *dinero*—la absoluta indiferencia tanto frente a la naturaleza del material como frente a la naturaleza específica de la propiedad privada, como frente a la personalidad del propietario— se manifies-

117. Los economistas clásicos identificaban la división del trabajo con la propiedad privada y el intercambio de mercancías. Unos años después, Marx criticará esta identificación, que es decisiva en la obra de Adam Smith, y en *El Capital* dirá explícitamente que muchas otras sociedades tuvieron división del trabajo pero no propiedad privada y mercancía, que esto último es la esencia de la sociedad mercantil y que su generalización es el capitalismo.

ta la dominación absoluta de la cosa enajenada *sobre* el hombre. Lo que [era] la dominación de la persona sobre la persona, es ahora la dominación general de la *cosa* sobre la *persona*, del **producto sobre el productor**. Lo mismo que ya el *equivalente*, el valor, se caracterizaba por la *extrañación* [enajenación] de la propiedad privada, el **dinero es la existencia sensible, por sí misma objetiva, de esta *extrañación* [enajenación]**¹¹⁸.

Es evidente que la economía nacional no puede entender toda esta evolución más que como un derecho, como engendro de un apuro accidental.

La separación del trabajador frente a sí mismo = separación del trabajador frente al capitalista = separación entre trabajo y capital; la forma originaria de este último se descompone en *propiedad inmobiliaria* y *propiedad mobiliaria*... La característica originaria de la propiedad privada es el monopolio; por tanto, en cuanto se da una constitución política, es la del monopolio. La culminación del monopolio es la competencia¹¹⁹.

El economista nacional ve por separado la *producción* y el *consumo* y, como mediador entre ambos, el *intercambio* o la *distribución*. La separación de producción y consumo, actividad y mente, entre diversos individuos y dentro de un mismo individuo, es la *separación entre el trabajo* y su *objeto* y dentro del mismo trabajo separa de él la mente. La

118. Estas afirmaciones se encuentran entre las más molestas y malditas que haya hecho Marx porque, precisamente, se trata de lo que es esencial en el capitalismo. ¡Pensar que todos los marxistas leninistas y otros constructores de «socialismo» imaginaron que se podía superar la explotación y enajenación humana manteniendo la mercancía y el dinero, cuando es ahí, por el contrario, que se encuentra la esencia de la deshumanización del hombre! El dinero, cualquiera sea su forma (absoluta indiferencia con respecto a su naturaleza material) es la esencia de la dominación de las cosas sobre las personas, es la clave de la enajenación generalizada del ser humano.

119. En oposición a la economía política, que ve el monopolio como una categoría antitética a la competencia, Marx ve la competencia como culminación del monopolio y el monopolio como forma indispensable en la competencia.

distribución es la fuerza de la propiedad privada en acción por sí misma.

La separación recíproca entre trabajo, capital y propiedad del suelo, al igual que la que hay entre trabajo y trabajo, capital y capital, propiedad del suelo y propiedad del suelo, ítem la separación entre trabajo y salario, entre capital y ganancia, entre beneficios e intereses, ítem entre propiedad del suelo y renta, hace que la enajenación de sí mismo se manifieste tanto en la forma de enajenación de sí mismo como de la enajenación recíproca.

[...] Mill analiza aquí¹²⁰, con su cínica precisión y claridad habitual, el intercambio basado en la propiedad privada. El hombre —tal es el presupuesto fundamental de la propiedad privada— no *produce* más que para *tener*. El fin de la producción es *tener*. Y la producción no sólo tiene un fin *interesante*; también tiene un fin *interesado*: el hombre produce exclusivamente con el fin de tener para sí; el objeto que produce es objetivación de su *necesidad inmediata*, interesada.

Cuando yo produzco para mí y no para ti¹²¹, lo mismo que tú produces para ti y no para mí, el resultado de mi producción tiene en sí y para sí tan poco que ver contigo, como el resultado de tu producción directamente conmigo. El resultado es que nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como tal, no es una producción *social*. Como hombres, ninguno de nosotros se halla en relación de consumo con el producto de otro, no existimos como humanos para nuestras producciones recíprocas. Por lo que nuestro intercambio no puede ser tampoco el movimiento mediador en que se confirme que mi producto es para ti porque es *objetivación* de tu propio ser, de tu necesidad. No es el ser humano el que liga recípro-

120. No hemos transcrito el largo extracto de Mill que Marx extracta y critica aquí, porque lo que nos interesa mostrar es la posición de Marx con relación a lo que el economista burgués dice.

121. A partir de aquí comienza una genial contraposición entre dos tipos de sociedades: la sociedad del intercambio generalizado (capitalismo) y una sociedad directamente humana (comunismo).

camente nuestras producciones. El intercambio sólo puede poner en *movimiento* y confirmar la *característica* que es producto propio de cada uno de nosotros, o sea, producción del otro. Cada uno de nosotros ve en su producto únicamente la objetivación de su *propio* interés y, por tanto, en el producto de otro un interés *objetivo*, independiente de él, que le es ajeno.

Claro que como hombre tienes una relación humana con mi producto: lo *necesitas*. El mismo se encuentra ante ti como objeto de tu aspiración y de tu voluntad. Pero tu necesidad, tu aspiración, tu voluntad, son necesidad, aspiración y voluntad impotentes ante mi producto. Por tanto, tu naturaleza humana (que se liga profundamente con mi producción humana) no es tu potencia, no te da la propiedad sobre esta producción, dado que la particularidad y potencia de la naturaleza humana no se reconocen en mi producción. Por el contrario, esa naturaleza te impone el *vínculo* que te hace depender de mí, haciéndote dependiente de mi producto. Lejos de constituir el *medio* que te daría *poder* sobre mi producción, es más bien el *medio* de darme poder sobre ti.

Cuando produzco *más* de lo que yo mismo puedo necesitar del objeto producido es porque mi *excedente* de producción se halla refinadamente *calculado* sobre tu necesidad. Sólo en *apariencia* estoy produciendo un excedente de este objeto, la verdad es que estoy produciendo *otro* objeto, el objeto de tu producción que pienso cambiar por el mío, un intercambio que mentalmente ya he realizado. La relación *social* en la que estoy contigo, al realizar un trabajo en función de tu necesidad, también es por tanto una mera *apariencia*, y nuestra mutua complementación es también una mera *apariencia*, basada en el pillaje recíproco. La intención del *pillaje*, del *fraude*, necesariamente acecha emboscada. Como nuestro intercambio es interesado de mi parte y de la tuya, como el interés propio siempre trata de superar al ajeno, es inevitable que tratemos de engañarnos. Ciertamente, la medida del poder que concedo a mi objeto por encima del tuyo requiere tu aceptación antes de que pueda convertirse en un poder real. Pero nuestro recíproco *reconocimiento* sobre el respectivo poder de nuestros obje-

tos es una lucha, y en la lucha vence quien dispone de más energía, fuerza, inteligencia o habilidad. Si tengo la fuerza física suficiente, te desvalijo directamente. Pero más allá de esa utilización de la fuerza física, ambos trataremos mutuamente de engañarnos y el más hábil ganará frente al otro. Poco importa quién engañe a quién para el sistema en su conjunto. La intención de engañar tiene lugar por ambas partes, es decir, que el engaño ideal existe por ambos lados, dado que los dos han engañado ya en su mente al otro. Por consecuencia, el intercambio se halla necesariamente mediado de ambas partes por el *objeto* de la mutua producción y mutua posesión. La relación ideal con los objetos recíprocos de nuestra producción es ciertamente nuestra recíproca necesidad. Pero la relación *real*, la que se establece *realmente*, la *verdadera*, la que se realiza, no es más que la posesión alternativamente exclusiva de nuestra necesidad cruzada. Lo único que a mis ojos le da a tu necesidad por mi cosa un *valor*, una *dignidad*, una *efectividad*, es sólo tu *objeto*, el *equivalente* del mío. Nuestro mutuo producto es, por tanto, el *medio*, la *mediación*, el *instrumento*, el *poder reconocido* de nuestras recíprocas necesidades. Tu *demanda* y el *equivalente* de tu *posesión* son, por tanto, términos de *igual significado* y validez para mí; y tu demanda sólo tiene *sentido*, porque ejerce un influjo, porque tiene sentido e influjo sobre mí. Como mero hombre, sin este instrumento, tu demanda es una aspiración tuya frustrada, una ocurrencia para mí inexistente. Por tanto, tú como hombre no te hallas en relación con mi objeto, toda vez que ni *yo mismo* me encuentro en una relación humana con él. Pero el *medio* es el *verdadero poder* sobre un objeto, y por eso miramos mutuamente nuestro producto como el poder de cada uno sobre el otro y sobre sí mismo; es decir, que nuestro propio producto se nos ha puesto de patas; parecía propiedad nuestra, pero en verdad somos nosotros su propiedad. Nosotros mismos nos hallamos excluidos de la *verdadera* propiedad, toda vez que nuestra *propiedad* excluye al otro hombre.

El único lenguaje inteligible que podemos hablar entre nosotros son nuestros objetos en su recíproca relación. Seríamos incapaces de comprender un lenguaje humano, el mismo carecería de efecto. Sería

comprendido como una petición, una súplica¹²²; por tanto, sería visto y sentido como una *humillación* y consiguientemente sería pronunciado con vergüenza, con sentimiento de envilecimiento, mientras que la otra parte lo recibiría y rechazaría como una *insolencia* o una *locura*. **Nos encontramos mutuamente enajenados del ser humano, a tal extremo, que su lenguaje directo nos parece un atentado contra la dignidad humana**, mientras que el lenguaje enajenado de los valores cosificados parece dignidad humana justa, segura de sí y conforme consigo misma.

Cierto que a tus ojos tu producto es un *instrumento*, un *medio* para apoderarte de mi producto y por tanto para satisfacer tu necesidad; pero a mis ojos es el *fin* de nuestro intercambio. Más aún, para mí eres medio e instrumento para producir este objeto que es mi fin, lo mismo que, a la inversa, tu validez consiste en esta relación con mi objeto. Sólo que:

1º) Cada uno de nosotros se *comporta* realmente según aquello por lo que tiene para el otro. Para apoderarte de mi objeto, te has convertido realmente en medio, instrumento, productor de tu propio objeto.

2º) Tu propio objeto no es para ti más que *envoltura sensible*, la *figura oculta* de mi objeto. Y es que su producción *significa*, quiere *expresar*, la *adquisición* de mi objeto. Por tanto, de hecho, te has convertido para ti mismo en el *medio*, el *instrumento* de tu objeto; tu apetencia se halla a su servicio, y como un siervo has servido con el resultado de que el objeto no vuelva nunca a otorgar una gracia a tu apetencia. Si esta mutua esclavitud del objeto sobre nosotros se presenta, además, al comienzo del desarrollo como relación real de *señorío* y *esclavitud*, ello no es sino la expresión *tosca* y *sincera* de nuestra relación *esencial*.

122. Cualquiera de nosotros experimenta esto diariamente, pero estamos tan acostumbrados que no nos damos cuenta. Vaya entonces, señor humano, a la puerta de cualquier supermercado, y llévase lo que necesita argumentando simple y llanamente que como humano lo necesita y verá hasta qué punto ninguna cajera, ni empleado, ni gerente, ni agente de la propiedad privada entiende el lenguaje de la necesidad humana y sólo entiende el del intercambio, el de la billetera o la tarjeta de crédito.

Nuestro *mutuo* valor es para nosotros el valor de nuestros mutuos objetos. De modo que, el hombre mismo carece de valor para ambas partes¹²³.

Supongamos que hubiésemos producido como seres humanos. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro:

1°) En mi *producción* habría objetivado mi *individualidad*, mi *idiosincrasia*; por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado *proyectando mi vida* individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder *objetivo*, *perceptible sensiblemente* y, en consecuencia, *por encima de toda duda*.

2°) Tu disfrute o uso de mi producto me habría dado *directamente* el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad *humana*, o sea de haber objetivado el ser *humano* y, por tanto, de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente.

3°) Hubiera tenido la conciencia de haber sido para ti el *mediador* entre ti y el género humano, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y como parte necesaria de ti mismo; por tanto, me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor.

4°) Hubiese tenido la alegría de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado y realizado* directamente mi verdadero ser, mi *ser humano*, mi *ser colectivo* [*gemeinwesen*]. Nuestras producciones serían otros tantos espejos, desde los que

123. Hasta aquí la producción generalizada de mercancías, la enajenación generalizada, el ser humano totalmente deshumanizado. A partir de aquí, Marx opone lo que sería una sociedad en donde directamente la producción humana parta del hombre mismo, una sociedad de productores asociados, una sociedad humana, el comunismo.

nuestro ser se iluminaría recíprocamente. En esta reciprocidad lo que es hecho de mi lado lo sería también del tuyo.

Consideremos los diversos factores, tal y como se manifiestan en el supuesto de que partimos:

1º) Mi trabajo sería *libre proyección exterior de mi vida*, por tanto, *disfrute de la vida*. Por el contrario, bajo el presupuesto de la propiedad privada es *enajenación de mi vida*, puesto que trabajo *para vivir*, para conseguirme los *medios de vida*. Mi trabajo *no es vida*.

2º) Desde el momento en que el trabajo afirmaría mi vida *individual*, se hallaría presente en él la *idiosincrasia* de mi individualidad. El trabajo sería por consiguiente *propiedad verdadera, activa* [en cambio] una vez presupuesta la propiedad privada, mi individualidad se halla extrañada [enajenada] hasta tal punto, que esta *actividad* me resulta *odiosa*, un *suplicio* y, más que actividad, *apariencia* de ella; por consiguiente, es también una actividad puramente *impuesta* y lo único que me obliga a realizarla es una necesidad *extrínseca* y accidental, *no* la necesidad *interna y necesaria*.

Mi trabajo sólo puede aparecer en mi objeto como lo que es. Como lo que esencialmente *no* es, no puede aparecer. Así que actualmente sólo se presenta como la expresión objetiva, sensible, contemplada —y por tanto por encima de toda duda— de la pérdida de mí mismo y de mi impotencia.

PIERRE LE PESANT DE BOISGUILLEBERT, *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, en Eugène Daire (ed.), *Économistes financiers du XVIII^e siècle*, París, 1843, pp. 394-424.

[...] si el economista moderno [Daire] tiene razón contra el antiguo [Boisguillebert], es porque éste no ha alcanzado aún el nivel en que el valor y los [ingresos] son *seres independientes*, que prescinden del hombre. Por lo demás, claro que un tálero tiene más valor para el pobre —y para el Estado, en cuanto la existencia del pobre¹²⁴ forma parte de su riqueza— que para el rico. Pero la economía moderna sabe que un tálero es un tálero.

«Una vez más, no se trata de intervenir para procurar una gran riqueza, sino sólo de dejar de intervenir...» (p. 420).

Los economistas no se asombran de que en un país pueda *haber superabundancia de productos*, a la vez que la mayoría padece la mayor escasez de los alimentos más elementales. Los economistas nacionales saben que la riqueza tiene por condición una miseria que sea lo más extendida posible. Pero luego, esos mismos que orientan la producción no a servir al ser humano sino a la riqueza, se alarman de que se vea que la *riqueza* misma *carezca de valor* o, con otras palabras, que los productos no encuentren un mercado, es decir, no reciban ningún equivalente, carezcan de valor. Aunque la producción se hace *contra* la masa de la humanidad, se admiran de que la producción pueda *crecer* demasiado para la reducida *humanidad solvente*. Introduciendo la relación entre varios países, los economistas nacionales tratan de escurrirle el bulto a la oposición que existe entre la producción de un país y el número de sus beneficiarios, a esa exclusión hostil del resultado de la producción —exclusión a que se halla sometida la mayoría—, a esa oposición, *dentro* de un país, entre la producción y lo que realmente es esa producción para el hombre. Pero la situación no cambia nada con transferirla a una escala más amplia, ni la producción se hace por eso contradictoria. Por último, cuando son varias las naciones que inter-

124. Encima de «pobre» Marx ha añadido «hombre».

cambian sus productos, los intercambian en la misma oposición que vale para el primer país.

Para el economista nacional la mayor riqueza posible sería incluso la mayor pobreza, toda vez que privaría a todas las cosas de su valor.

El economista nacional no se da cuenta de que las mercancías tienen que perder su *valor de cambio* ya por el hecho de que el *valor de cambio* es su único valor.

Se puede considerar realmente toda una ocurrencia el que Malthus, que, a diferencia de Say, acepta la superproducción con respecto a la *población*, a los *hombres*, afirme la posibilidad de una superproducción de mercancías y la considere una desgracia. Precisamente en esto se muestra lo que es una superproducción. El mismo economista nacional afirma que se producen demasiados hombres para la mercancía que hay, y luego que se produce más mercancías de lo que puede ser colocado, de lo que debía ser producido.

La *superproducción* es la *carencia de valor de la riqueza misma*, precisamente porque la riqueza debería tener un valor como riqueza. Puede producirse *demasiado* para los especuladores y capitalistas, su mercancía puede quedar depreciada por la superabundancia. Se puede producir por todas partes a la vez un excedente que ya no se pueda cambiar, porque excede lo que necesita la humanidad solvente y porque la dinámica de la propiedad privada exige que —pese a y con la ayuda de la pobreza general— se produzca demasiado. (La producción produce por sí misma la pobreza general y, por tanto, con cada individuo empobrecido un mercado menos. Los economistas liberales ven ciertamente que los monopolios rodean al individuo de una aduana¹²⁵; pero no ven que lo mismo hace la propiedad privada, para posibilitar el intercambio de los productos.) Al crecer la producción, crece la carencia de mercados a la par con el número de desheredados. La riqueza, en su oposición al hombre, tiene que llegar a *perder su valor* para la propiedad privada y aparecer como su *propia* pobreza, a dejar

125. Es decir, las barreras proteccionistas.

de *producir riqueza*. Los productos sólo tienen *valor* para la *demanda*. La *demanda* en sentido económico tiene que bajar con la industrialización. La *masa* de los productos tiene que crecer relativamente, o sea superar cada vez más la demanda hasta perder su valor. Tiene que llegar a verse que no se produce para la sociedad sino para una parte de ella, y la producción tiene que perder su valor también para esta parte, ya que la producción resulta aniquilada por la desproporción entre su masa y el pequeño número de esa parte¹²⁶.

126. La importancia de esta última parte estriba en que es la primera tentativa de explicar las contradicciones del capital que lo conducen a las crisis de sobreproducción y que, de primera, Marx plantea la cuestión en términos de la contradicción de clases, cuanta más riqueza más miseria, cuanta mayor superabundancia de productos mayor escasez para la mayor parte de la población.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE LAS OBRAS EXTRACTADAS POR MARX EN 1844

BOISGUILLEBERT, PIERRE LE PESANT DE, *Le détail de la France, la cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède*, en *Économistes financiers du XXVIII^{ème} siècle*, editado por en Eugene Daire, París, 1843, pp. 171-266. Cuaderno VIII, 5 pp., 38 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés.

- *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, en *op. cit.*, pp. 394-424. Cuaderno VIII, 11 pp., 50 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés. De Marx: 1 glosa sobre dinero y valor, 1 glosa bastante extensa acerca de la superproducción. Vid. infra., pp. 164-166.

- *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt de grains*, en *op. cit.*, pp. 352-393. Cuaderno VIII, 4 pp., 38 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés.

BURET, EUGÈNE, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 2 tomos, París, 1840. Cuaderno IX, 24 pp., 41 extractos medios y largos del tomo I, casi siempre en alemán. De Marx: 3 cortas observaciones.

DESTUTT DE TRACY, A.-L.-C, *Éléments d'idéologie, IV^e et V^e parties: Traité de la volonté et de ses effets*, París, 1826. Cuaderno V, 3 pp. Un extracto bastante largo, compuesto de 29 piezas, de la parte IV, en francés y en alemán. Un extracto bastante corto del «Extrait raisonné» al final de la parte V, en alemán.

ENGELS, FRIEDRICH, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844, pp. 86-114. Cuaderno V, 1 p., 1 extracto medio y 1 extracto corto, en alemán. Vid. infra, pp. 133-134.

LAUDERDALE, JAMES, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*, trad. E. Lagentie de Lavaïse, París, 1808. Cuaderno VI, 16 pp., 87 extractos, casi todos medios, en francés y en alemán.

Law, Jean, *Considérations sur le numéraire et le commerce*, en Eugène Daire (ed. y coment.), *op. cit.*, pp. 465-548. Cuaderno VIII, 1 p., 9 extractos menores de los Caps. 1 y 2, la mayor parte en alemán.

LEVASSEUR (DE LA SARTHE), R., Ex-Conventionnel, *Mémoires*, 4 tomos, París, 1829-1831. Cuaderno III, 5 pp., 43 extractos, casi todos cortos, del tomo I. Escritos a doble columna: la izquierda en francés, la derecha —una especie de resumen— en alemán.

LIST, FRIEDRICH, *Das nationde System der politischen Ókonomie*, tomo I: *Der Internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein*, Stuttgart-Tübingen, 1841. Cuaderno VII, 17 pp., 42 extractos, casi todos medios y mayores, de los libros 1 y 2, en alemán. De Marx: una pequeña glosa sobre la teoría del valor de List.

MCCULLOCH, JOHN RAMSAY, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, trad. y coment. G. Prevost, Genova-París, 1825. Cuaderno V, 9 pp., 41 extractos cortos y medios también de las notas del traductor sobre Ricardo. De Marx: 3 notas cortas sobre propiedad del suelo, escuela de Ricardo, precio y costes de producción; 1 explicación sobre costes de producción y precio; 1 resumen sobre beneficios. Vid. infra, pp. 142-144.

MILL, JAMES, *Éléments d'économie politique*, trad. J. T. Parisot, París, 1823. Cuaderno IV, 17 pp., 52 extractos cortos y medios de toda la obra hasta la segunda mitad del Cap. 4, la mayoría en alemán. De Marx: una argumentación bastante larga sobre el dinero, sistema crediticio, comunidad, propiedad privada, cambio, intercambio, precio, trabajo; otra argumentación bastante larga sobre intercambio basado en la propiedad privada. Vid. infra, pp. 145-163.

OSIANDER, H. F., *Enttauschung des Publikums über die Interessen des Handels, der Industrie und der Landwirtschaft, oder Beleuchtung der Ma-*

nufakturkraft-Philosophie des Dr. List, nebst einem Gebet aus Utopten, Tübingen, 1842. Cuaderno VII, en 12 pp. del extracto sobre List (cfr. supra), 13 fragmentos entre breves y bastante largos con un total de 29 extractos cortos, en alemán.

- *Über den Handelsverkehr der Völker*, 2 tomos, Stuttgart, 1840. Cuaderno VII, 1 p., 4 extractos bastante cortos de los 3 primeros Caps., en alemán.

RICARDO, DAVID, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt.*, trad. F.-S. Constancio, anotado por J.-B. Say, 2 tomos, París, 1835. Cuaderno IV, 17 pp., tomo I: 53 extractos, casi todos cortos y medios, en alemán y en francés. Tomo II: 27 extractos cortos y medios, la mayor parte en alemán. De Marx: unas 15 pequeñas observaciones; 1 glosa sobre la competencia entre los capitales, 1 glosa sobre renta bruta y neta y la infamia de la economía nacional, 1 glosa sobre el cinismo de Ricardo y la aplicación de los capitales. Vid. infra, pp. 136-141. Cuaderno VII, 1 p. Extracto bastante largo del tomo II, Cap. 27 (*De la monnaie et des banques*), casi todo en francés.

SAY, JEAN-BAPTISTE, *Traité d'économie politique*, 2 tomos, París, 1817. Cuaderno I, 21 pp., 218 extractos cortos; tomo I: casi todo en 86 fragmentos, la mayor parte en francés; tomo II: casi todo en 132 fragmentos, en francés. De Marx: 1 glosa pequeña sobre la posición de la economía nacional frente a la propiedad privada y sobre riqueza. Vid. infra, p. 135.

- *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruxelles, 1836. Cuaderno I, 1 p. 3 extractos cortos de las *Considérations générales*, en francés.

Schüz, Carl Wolfgang Christoph, *Grundsätze der National-Ökonomie*, Tübingen, 1843. Cuaderno VII, 1 p., 12 extractos cortos, en alemán.

SKARBEK, FRÉDÉRIC, *Théories des richesses sociales*, 2 tomos, París, 1829. Cuaderno I, 3 pp., 24 extractos cortos del tomo I, en francés.

SMITH, ADAM, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Germain Garnier, 5 tomos, París, 1802. Cuaderno II, 23 pp., 100 extractos cortos y medios, en francés y en alemán, con predominio de los 7 primeros capítulos (tomo I). De Marx: 1 glosa corta sobre la explicación que da Smith del cambio y varios resúmenes. Cuaderno III, 11 pp., 73 extractos cortos y medios, en francés y en alemán, sobre los tomos II y III.

XENOPHON VON ATHEN [JENOFONTE DE ATENAS], *Werke [Obras]*, trad. Adolph Heinrich Christian, tomos IX-XI, Stuttgart, 1828-1830. Cuaderno IV, 2 pp., 6 extractos cortos sobre la Constitución de Esparta, 5 sobre la de Atenas, 1 sobre ingresos públicos de los atenienses, 4 sobre oikonomía, 1 sobre Hierón. En alemán.

Según el economista nacional el interés del trabajador nunca se opone al interés de la sociedad. En realidad, la sociedad se opone siempre y necesariamente al interés del trabajador [...]

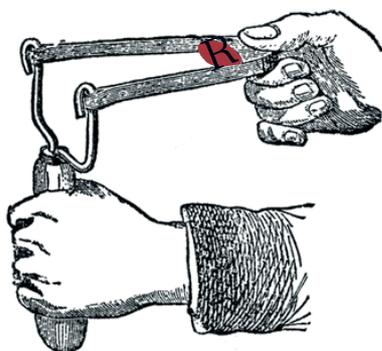
El trabajo mismo, no sólo en las actuales circunstancias, sino mientras tenga por único fin el aumento de la riqueza, es perjudicial, funesto. Sin que el economista nacional lo sepa, es lo que se deduce de su exposición.

KARL MARX, *Manuscritos de París*.

Es fácil entender por qué los textos de Karl Marx aquí reunidos fueron y todavía son «malditos»: no coinciden en absoluto con la imagen del Marx que se construyó oficialmente.

El Marx políticamente correcto, demócrata, reformista... y hasta leninista, que el marxismo oficial construyó durante un siglo y medio, no resiste en absoluto frente a esta crítica radical de los valores que las universidades y organizaciones reformistas transmiten acerca de él.

La crítica de la política, de la economía, de la filosofía, de la religión, de la sociedad capitalista... que se desarrolla en esta selección, no sólo no puede ser más actual, sino que la profundidad que contiene, que llega hasta la raíz, deja en evidencia junto a la misma política, economía, filosofía o religión actual, a todas las seudocríticas y falsas oposiciones que se nos presentan, todavía hoy, como alternativas y opuestas a las primeras. Es decir, estos textos son un ataque directo a los fundamentos de la sociedad actual y sus falsa oposición, las dos fuerzas que permiten la perpetuación del orden social capitalista. Es lógico, entonces, que aquellos que luchan realmente por una transformación social radical —desde la raíz—, por una revolución social que derrumbe el edificio capitalista en todos los terrenos y afirme la comunidad humana frente a la comunidad del dinero, se interesen por estos materiales, se reapropien de ellos, los discutan, los difundan y los asuman como lo que son: un arma de combate del proletariado.



ISBN 978-84-948884-1-0



Reapropiación
EDICIONES