

KARL MARX

TEXTOS SELECTOS

Y

MANUSCRITOS DE PARÍS

MANIFIESTO DEL PARTIDO
COMUNISTA

CON FRIEDRICH ENGELS

CRÍTICA DEL PROGRAMA
DE GOTHA

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por
JACOBO MUÑOZ



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

IX

TEXTOS SELECTOS

I

MANUSCRITOS DE PARÍS

433

MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

577

CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

651

EL FUNDAMENTO DE LA CRÍTICA

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA

EL MISTERIO DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL*

§ 262. (La organización de las masas en el Estado.)

«La Idea real, el Espíritu, al escindirse en los dos ámbitos ideales de su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, entra en su FINITUD; de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, CONSCIENTEMENTE INFINITO. O sea que asigna a esos ámbitos ideales el material de esta realidad finita propia, los individuos, como la *masa*, y este reparto se presenta así *mediado* en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser.»

La forma en que el Estado se media con la familia y la sociedad burguesa son «las circunstancias, el capricho y la elección personal de una forma de vida». Por consiguiente (según Hegel) la racionalidad del Estado no tiene nada que ver con el reparto de su material entre la familia y la sociedad burguesa. El Estado procede de ellas inconsciente y arbitrariamente. Familia y sociedad burguesa se presentan como el oscuro fondo natural del que emerge la luz estatal. El material del Estado serían sus *asuntos* —familia y sociedad burguesa—, en cuanto son partes constitutivas del Estado, que participan en él como tal.

Esta argumentación es interesante por dos razones:

1.^a) Familia y sociedad burguesa son concebidas como *ámbitos conceptuales* del Estado y concretamente como los ámbitos de su *fini-*

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 6-10.

tud, como su *finitud*. El Estado es quien se *escinde* en ellos, quien los *presupone*. Y al *hacerlo* «su idealidad se dirige hacia la realidad de un Espíritu real, *conscientemente infinito*». «Se escinde para.» «*O sea que asigna* a estos ámbitos ideales el material de su realidad [...] y este reparto se *presenta así* mediado», etc. La «Idea» que él llama «real» (el Espíritu como infinito, real) es presentada como si obrase de acuerdo con un principio concreto y según una intención precisa. La Idea se escinde en ámbitos limitados «para retornar a sí misma y existir para sí»; y lo hace precisamente de modo que su material no sea sino lo que es de hecho.

En este pasaje el misticismo lógico, panteísta, se manifiesta muy claramente.

La relación *real* (entre idealidad y realidad) consiste en «que este reparto del material del Estado se halla mediado en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser». Este hecho, esta *relación real*, la especulación la expresa (en cambio) como *fenómeno*. Estas circunstancias, esta arbitrariedad, esta elección de lo que cada uno quiere ser, esta *mediación real* no serían sino la *manifestación de una mediación* que la Idea real emprende consigo misma y ocurre entre bastidores. La realidad no es expresada como ella misma sino como otra realidad. La ley de la empiría corriente no es su propio espíritu sino otro extraño; por otra parte la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existencia es la empiría corriente.

La Idea se convierte en sujeto y la relación *real* entre familia y sociedad burguesa con el Estado es concebida como la *imaginaria* actividad *oculta* de ambas. Familia y sociedad burguesa son los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación. Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha subjetivizado, los sujetos reales —sociedad burguesa, familia, «circunstancias, capricho, etc.»— se convierten en factores *irreales* cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea.

2.^a) «Las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser», en que se reparte el material del Estado, no son declarados simplemente lo verdadero, necesario, justificado en sí y para sí. No es *en cuanto tales* como son tenidos por lo racional; pero sí en cambio por otro capítulo, sólo que declarándolos *apariencia* de una mediación; se les deja como son, pero a la vez reciben el significado de una concreción de la Idea, de un resul-

tado, de un producto suyo. No es el contenido lo distinto, sino el punto de vista o el *modo de hablar*. La historia es doble, una historia esotérica y otra exotérica. El contenido corresponde a la parte exotérica. El interés de la esotérica consiste siempre en reencontrar en el Estado la historia del concepto lógico. Pero el proceso real tiene lugar en la parte exotérica.

La única versión *razonable* de las afirmaciones de Hegel sería:

La familia y la sociedad burguesa son partes del Estado. El material de éste se halla distribuido entre ellas «por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser». Los ciudadanos pertenecen a la vez a la familia y a la sociedad burguesa.

«La Idea real, el Espíritu, *se disocia por sí misma* en los dos ámbitos ideales contenidos en su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, que constituyen su *finitud*.» Es decir, que la división del Estado en familia y sociedad burguesa es *ideal*, o, lo que es lo mismo, necesaria, pertenece a la esencia del Estado. (Hablando razonablemente), familia y sociedad burguesa son partes reales del Estado, reales existencias espirituales de la voluntad, formas en que el Estado existe; la familia y la sociedad burguesa se convierten *por sí mismas* en Estado; ambas son la fuerza activa. En cambio, según Hegel, son *producto* de la Idea real; no es que el decurso de su propia vida confluya en el Estado, sino que el transcurso de la vida de la Idea las ha discernido de sí precisamente como la finitud de esta Idea. Su existencia se la deben a un espíritu ajeno, son concreciones producidas por un tercero y no por sí mismas. Por eso se definen también como «finitud», como la *finitud propia* de la Idea real. La finalidad de su existencia no es esta existencia misma, sino que la Idea discierne de sí estos presupuestos y «de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, conscientemente infinito». (Razonablemente) el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad burguesa, sus condiciones *sine qua non*. Pero (en Hegel) la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud. «O sea que», para alcanzar su fin, «asigna a esos ámbitos (ideales) el material de esta realidad finita propia (¿de ésta?, ¿de cuál?, ¿no son precisamente esos ámbitos su «realidad finita», su

«material»?), «los individuos, como la *masa*» («los individuos, la masa» son aquí el material del Estado, «de ellos consta el Estado», este material es presentado aquí como obra de la Idea, como una «distribución» que ella hace de su propio material. La realidad es que el Estado procede de la masa, tal como ésta existe formando parte de la familia y de la sociedad burguesa. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa, sino como obra de una Idea subjetiva, distinta de la realidad) «y esta distribución de la Idea se presenta así en cada uno» (antes se trataba sólo de la distribución de los individuos entre los ámbitos de la familia y la sociedad burguesa) «mediada por las circunstancias, el capricho, etc.». De este modo la realidad empírica es tomada como es. También se la declara racional, pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo. El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico. La realidad se convierte en fenómeno, cuando de hecho es el único contenido de la Idea. Además la Idea tiene un fin exclusivamente lógico, el de «ser Espíritu real, conscientemente infinito». En este parágrafo se halla expresado todo el misterio de la *Filosofía del Derecho* y en general de la filosofía de Hegel.

LA CONCIENCIA MÍSTICA*

Aun casi mayores que las dificultades externas parecen las dificultades internas: sobre el «de dónde» no hay ninguna duda; pero tanto mayor es la confusión sobre el «a dónde». No sólo se ha desencadenado una anarquía general entre los reformadores, sino que todos debemos confesarnos que carecemos de una idea precisa sobre lo que tiene que pasar. Por otra parte en esto precisamente consiste la ventaja de la nueva tendencia; nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro, para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado. La demostración

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 173-176.

más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica, afectada por el tormento de la lucha no sólo externa sino también internamente. No es cosa nuestra la construcción del futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está en mi opinión lo que nos toca hacer actualmente: *criticar sin contemplaciones todo lo que existe*; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos.

De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática, al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis. Así, en concreto, el *comunismo* es una abstracción dogmática (y no entiendo por comunismo cualquier comunismo imaginario y posible, sino el comunismo realmente existente, tal y como lo enseñan Cabet, Dézamy, Weitling, etc.). Este comunismo no es en sí mismo más que una variante refinada del principio humanístico, infectada por su antítesis, la realidad privada. Por tanto la supresión de la propiedad privada y el comunismo no son en modo alguno idénticos, y no ha sido casual sino necesario el que hayan brotado otras doctrinas socialistas opuestas, como las de Fourier, Proudhon, etc.; el mismo comunismo no es sino una forma particular, parcial de realizar el principio socialista.

En cuanto al principio socialista en su totalidad, no es a su vez sino un aspecto, referente a la *realidad* del verdadero ser humano. Con la misma razón tenemos que ocuparnos del otro aspecto, de la existencia teórica del hombre; es decir, que tenemos que someter a nuestra crítica la religión, la ciencia, etc. Además queremos influir sobre nuestros contemporáneos, más precisamente sobre nuestros contemporáneos alemanes. La cuestión es cómo hacerlo. Dos hechos son innegables: que la religión por una parte y la política por la otra son los objetos que más interesan hoy a los alemanes. Con ellas tal y como son es con lo que hay que enlazar, en vez de oponerles un sistema cualquiera como (ha hecho) por ejemplo (Étienne Cabet) en el *Voyage en Icarie*.

La razón ha existido siempre; pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede empalmar con todas las formas de la conciencia teórica y práctica, y desarrollar a partir de las *propias* formas de la realidad existente una verdadera realidad como imperativo y fin último. Por lo que toca a la vida real, precisamente el *Estado político* —incluso allí donde todavía no cumple

conscientemente las exigencias socialistas— encierra en todas sus formas *modernas* las exigencias de la razón. Y no se queda ahí. Supone en todo la razón como realizada. Pero también se contradice constantemente entre su definición ideal y sus presupuestos reales.

A partir de este conflicto del Estado político consigo mismo se puede desarrollar toda la verdad social. Lo mismo que la *religión* resume las luchas teóricas de la Humanidad, el *Estado político* resume sus luchas prácticas. O sea, que el Estado político expresa, dentro de los límites de su forma, *sub specie rei publicae*, todas las luchas, apetencias y verdades sociales. Por tanto en modo alguno se halla por debajo de la *hauteur des principes* el que la crítica verse sobre las cuestiones políticas más especiales, como la diferencia entre el sistema estamentario y el representativo; lo que esta cuestión expresa, sólo que *políticamente*, es la diferencia entre la preponderancia del hombre y la de la propiedad privada. Es decir, que el crítico no sólo puede, sino que debe abordar estas cuestiones políticas (cuestiones que en opinión de los socialistas radicales se hallan por debajo de toda dignidad). Al desarrollar la superioridad del sistema representativo sobre el estamentario, el crítico *interesa prácticamente* a un gran partido (el liberal). Al elevar el sistema representativo de su forma política a su forma general, haciendo valer su verdadero significado de fondo, obliga además a este partido a superarse a sí mismo, ya que su victoria significa a la vez su desaparición.

Nada nos impide por tanto ni basar nuestra crítica en la crítica de la política, en la toma política de partido, o sea en luchas *reales*, ni identificarla con ellas. De modo que no nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un principio nuevo: ¡Aquí está la verdad! ¡De rodillas! Nosotros, partiendo de los principios del mundo, desarrollamos ante sus ojos nuevos principios. No le decimos: deja tu lucha, es sólo una estupidez; nosotros tenemos la verdadera consigna de la lucha. Sólo le mostramos por qué lucha propiamente; y la conciencia es algo que *tiene* que asumir, por más que se resista.

La reforma de la conciencia consiste *sólo* en hacer al mundo consciente de su propia conciencia, en conseguir que despierte de los sueños que se hace sobre sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones. Nuestro objetivo se reduce a que las cuestiones religiosas y políticas tomen la forma humana de la conciencia de sí. Así lo ha hecho ya Feuerbach en su crítica de la religión.

Nuestro lema será por tanto: reforma de la conciencia no mediante dogmas sino por el análisis de la conciencia mística, confusa para sí misma, sea en forma religiosa o política. Lo que se mostrará es que el mundo posee hace tiempo el sueño de algo que sólo necesita ser *consciente* para ser poseído realmente. Lo que se mostrará es que no se trata de hacer cruz y raya con el pasado, sino de *realizar* sus pensamientos. Lo que se mostrará finalmente es que la Humanidad no está empezando un *nuevo* trabajo, sino acabando conscientemente su *antiguo* trabajo.

DE LA CRÍTICA DEL CIELO A LA CRÍTICA DE LA TIERRA*

(1. La crítica de la religión se halla superada.)

En Alemania la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica.

La existencia *profana* del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su *celestial oratio pro aris et focis*. Tras buscar un superhombre en la realidad fantástica 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 busca y tiene que buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su *propio mundo*, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión (como) *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 le 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 una *lucha contra ese mundo* al que le da *su aroma* espiritual.

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 209-211.

La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo.

La superación de la religión como felicidad *ilusoria* 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 las necesita*. La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado* por la religión.

La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. 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 se mueve alrededor del hombre hasta que éste se empieza a mover alrededor de sí mismo.

Es decir que, tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es (ahora) establecer la *verdad del más acá*. Es a una *filosofía* al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después de que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. 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*.

LA FILOSOFÍA COMO FILOSOFÍA*

Afortunadamente los alemanes no somos escitas.

(4 a. La filosofía.) Así como 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, cuando nosotros, por tanto, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 215-218.

nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía*, nuestra crítica se encuentra en el centro de esas preguntas sobre las que nuestro presente dice: *That is the question*. 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. El futuro del pueblo alemán 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. Y es que la negación inmediata de su situación real se halla ya presente en su situación ideal y la realización inmediata de ésta se halla a su vez prácticamente *superada* en la opinión de los pueblos vecinos. +

(4 b. «Los verdaderos socialistas» y la filosofía.) De ahí que el partido político *práctico* exija 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 la toma por *inferior* incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los *gérmes 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*.

(4 c. La Izquierda hegeliana y la filosofía.) El mismo error —sólo que de signo *opuesto*— es el que ha cometido 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 en la idea. Crítico frente a su adversario, no ha sido en cambio autocrítico. Sus *presupuestos* han sido los de la filoso-

fía, 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*.

(4 d. La crítica de la *Filosofía del Derecho*.) 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, elevado a *Ciencia*, es precisamente la *filosofía especulativa del Derecho*. Sólo en Alemania ha sido posible 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, abstrayendo 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 *entero* más que imaginariamente. Los alemanes han *pensado* en la política lo que los otros pueblos han *hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y arrogancia de su pensamiento fue siempre a la par con la parcialidad y raquitismo de su realidad. Lo mismo que el statu quo del *Estado alemán* expresa la *culminación del ancien régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado moderno, el statu quo del *saber político alemán* expresa la *inmadurez del Estado moderno*, su misma carne está podrida.

(5. La praxis.)

Ya en cuanto decidido adversario de la tradicional conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del Derecho desemboca no en sí misma, sino en tareas que sólo hay un medio de solucionar: la *praxis*.

La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una praxis *à la hauteur des principes*, 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 inmediato de los pueblos?

Cierto, el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*; 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 radicalismo 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*. Entonces fue el *monje* (Lutero), hoy es el filósofo, en cuya cabeza comienza 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*. 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 se detendrá tan poco 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 alemana, nuestro statu quo, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. En vísperas de su revolución es hoy el siervo absoluto de menos que Roma: de Prusia y Austria, de aristócratas de aldea y filisteos.

EL MISTERIO DE LA CONSTRUCCIÓN ESPECULATIVA*

El misterio de la exposición crítica de los *Mystères de Paris* es el misterio de la *construcción especulativa, hegeliana*. El señor Szeliga, después de calificar de «misteriosas» la «vuelta al estado primitivo dentro de la civilización» y la ilegalidad en el Estado, es decir, de disolverlas en la categoría «el misterio», hace que se inicie «el misterio» de su propio *bosquejo biográfico especulativo*. Bastarán pocas palabras para caracterizar la construcción especulativa en *general*. El tratamiento de los *Mystères de Paris* por el señor Szeliga ofrecerá la aplicación en *particular*.

Si a partir de las manzanas, peras, fresas o almendras reales formo la idea general «fruta», si avanzo por este camino y me *imagino* que mi idea abstracta «la fruta», obtenida a partir de las frutas reales, es una esencia existente fuera de mí, más aún, la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana, etc., proclamo —para expresarme *especulativamente*— que «la fruta» es la «sustancia» de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Sostengo, pues, que a la pera le es inesencial ser pera; a la manzana, inesencial ser manzana. Que lo esencial en estas cosas no es su existencia real, sensorialmente perceptible, sino la esencia que he abstraído de ellas y les he injertado artificiosamente, la esencia de mi idea, «la fruta». Califico entonces a la manzana, pera, almendra, etc., de meros modos de existencia, *modi* de «la fruta». Mi entendimiento finito, apoyado en los sentidos, *distingue* por cierto una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa declara que esa distinción sensible es inesencial e irrelevante. Ve en la manzana lo mismo que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: «la fruta». Las frutas reales particulares únicamente valen como frutas *aparentes*, cuya verdadera esencia es «la sustancia», «la fruta».

* Traducción: León Mames. Fuente: OME 6, págs. 61-65.

De esta manera no se alcanza, por cierto, una *riqueza* especial en *determinaciones*. El mineralogista cuya ciencia íntegra se redujera a declarar que todos los minerales son en realidad *el* mineral, sería un mineralogista... en su *imaginación*. Ante cada mineral el mineralogista especulativo dice: «*el* mineral», y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales reales existan.

De ahí que la especulación —que de las diversas frutas reales ha hecho *un* «fruto» de la abstracción, *la* «fruta»— deba intentar de alguna manera, para mantener la apariencia de un contenido real, retornar de *la* «fruta», de la *sustancia*, a las *heterogéneas* frutas profanas reales, a la pera, la manzana, la almendra, etc. Pero lo que tiene de fácil engendrar, a partir de las frutas reales, la idea abstracta «*la* fruta», lo tiene de difícil generar, a partir de la idea abstracta «*la* fruta», las frutas reales. Es imposible, incluso, llegar de una abstracción a lo *contrario* de la abstracción, salvo que se *abandone* a ésta.

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción de *la* «fruta», pero lo hace de manera *mística, especulativa*, esto es, aparentando *no* abandonarla. En rigor, por eso, sólo en apariencia supera la abstracción. Su razonamiento es aproximadamente el que sigue:

Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa no son en verdad otra cosa que «*la* sustancia», «*la* fruta», se plantea la pregunta de qué pasa que «*la* fruta» se me presenta ora como manzana, ora como pera, ora como almendra, de cuál es el origen de esta *apariencia* de *diversidad* que contradice tan palmariamente mi concepción especulativa acerca de la *unidad*, de «*la* sustancia», de «*la* fruta».

Todo ello ocurre, responde el filósofo especulativo, porque «*la* fruta» no es una esencia inanimada, indiferenciada, estática, sino viva, diferenciada en sí misma, dinámica. La diversidad de las frutas profanas tiene importancia no sólo para *mi* entendimiento sensorial sino también para «*la* fruta» misma, para la razón especulativa. Las diversas frutas profanas son diversas manifestaciones vitales de la «fruta *única*», son cristalizaciones que «*la* fruta» misma configura. Por eso, a modo de ejemplo, «*la* fruta» se da en la manzana una existencia manzanesca, en la pera una existencia *peril*. Ya no habría que decir, pues, como se decía desde el punto de vista de la sustancia: la pera es «*la* fruta», la manzana es «*la* fruta», la almendra es «*la* fruta», sino más bien: «*la* fruta» se

pone como pera, «la fruta» se pone como manzana, «la fruta» se pone como almendra, y las diferencias que separan entre sí a manzana, pera, almendra, son precisamente las autodistinciones de «la fruta» y hacen de las diversas frutas particulares, justamente, órganos diversos en el proceso vital de «la fruta». «La fruta», pues, ya no es la unidad indiferenciada, carente de contenido, sino la unidad como *universalidad*, como «totalidad» de las frutas, que configuran una «*secuencia orgánicamente articulada*». En cada órgano de esta secuencia «la fruta» se da una existencia más desarrollada, más selecta, hasta que finalmente, en cuanto «compendio» de todas las frutas a la vez, llega a ser la *unidad* viva que contiene disueltas en sí misma a cada una de aquéllas y al mismo tiempo las genera de sí misma, tal como, por ejemplo, todos los órganos del cuerpo se disuelven constantemente en la sangre y constantemente se generan a partir de ésta.

Vemos, así, que si la religión cristiana sólo sabe de *una* encarnación divina, la filosofía especulativa dispone de tantas encarnaciones cuantas cosas existen, tal como posee aquí en cada fruta una encarnación de la fruta absoluta, de la sustancia. El interés principal del filósofo especulativo estriba, pues, en generar la *existencia* de las frutas profanas reales y en decir de la manera más misteriosa que existen manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, peras, almendras y pasas que reencontramos en el mundo especulativo son únicamente manzanas *aparentes*, peras *aparentes*, almendras y pasas *aparentes*, pues todas ellas son fases vitales de «la fruta», de ese *ente intelectual* abstracto, y por tanto ellas mismas *entes intelectuales* abstractos. Por ende, lo que regocija en la especulación es volver a encontrar todas las frutas reales, pero como frutas que revisten una importancia mística superior, que han surgido del éter de tu cerebro y no del suelo material, que son encarnaciones de «la fruta», del *sujeto absoluto*. Por consiguiente, si a partir de la abstracción, del ente intelectual *sobrenatural* denominado «la fruta», retornas a las frutas *naturales* reales, habrás conferido en cambio un significado sobrenatural también a las frutas naturales y las habrás transformado en meras abstracciones. Ocurre que tu principal interés estriba en demostrar la *unidad* de «la fruta» en todas esas sus manifestaciones vitales, en la manzana, la pera, la almendra, o sea la *conexión mística* de esas frutas, y cómo en cada una de ellas «la fruta» se realiza *por etapas* y cómo, a título de ejemplo, prosigue *necesariamente* a

partir de su existencia como uva pasa a su existencia como almendra. El valor de las frutas profanas, pues, *tampoco* consiste ya en sus propiedades *naturales*, sino en su propiedad *especulativa*, por medio de la cual asumen un puesto determinado en el proceso vital de «la fruta absoluta».

El hombre común no cree decir nada extraordinario cuando afirma que existen manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa esa existencia de manera especulativa, ha afirmado algo *extraordinario*. Ha llevado a cabo un *milagro*, ha generado, a partir del *ente intelectual* irreal «la fruta», los *entes naturales* reales la manzana, la pera, etc.; esto es, a partir de su *propia razón abstracta* —que él se representa como un sujeto absoluto existente al margen de sí mismo, en el presente caso como «la fruta»—, ha *creado* esas frutas, y en cada existencia enunciada por él ejecuta un acto de creación.

Se sobrentiende que el filósofo especulativo sólo puede llevar a efecto esta creación continua al injerir de manera artificiosa, como determinaciones *inventadas* por él, propiedades generalmente conocidas, preexistentes en la contemplación real, de la manzana, de la pera, etc.; al dar los *nombres* de las cosas reales a aquello que sólo puede crear la razón abstracta, esto es, a las fórmulas intelectuales abstractas; por último, al declarar que su *propia* actividad, por medio de la cual *pasa* de la idea de la manzana a la idea de la pera, es la *autoactividad* del sujeto absoluto, de «la fruta».

En lenguaje especulativo, esta operación se denomina comprender la *sustancia* como *sujeto*, como *proceso intrínseco*, como *persona absoluta*, y esta comprensión constituye el rasgo esencial del método *hegeliano*.

Era necesario adelantar estas observaciones para que el señor Szeliga se volviera inteligible. Si hasta ahora el señor Szeliga había disuelto en la categoría del misterio relaciones reales, como por ejemplo el derecho y la civilización, convirtiendo así «*al misterio*» en la sustancia, sólo ahora se eleva al nivel verdaderamente especulativo, al nivel de *Hegel*, y transforma «*el misterio*» en un sujeto autónomo que se *encarna* en las situaciones y personas reales y cuyas manifestaciones vitales son condesas, marquesas, grisetas, porteros, notarios, charlatanes e intrigas amorosas, bailes, puertas de madera, etc. Luego de generar la categoría «*el misterio*» a partir del mundo real, el señor Szeliga genera el mundo real a partir de esa categoría.

Los misterios de la *construcción especulativa* se revelan con tanta *mayor evidencia* en la exposición del señor Szeliga, por cuanto éste aventaja indiscutiblemente a *Hegel* en *dos aspectos*. El primero es que Hegel, con sofisticada maestría, sabe presentar como proceso del propio ente intelectual imaginado, del sujeto absoluto, el proceso a través del cual el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la contemplación sensorial y de la idea. Pero además es muy frecuente que Hegel, en el marco de la exposición *especulativa*, ofrezca una exposición *real* que aprehende la *cosa* misma. Este desenvolvimiento real *dentro* del desenvolvimiento especulativo induce al lector en el error de considerar real el desarrollo especulativo y especulativo el desarrollo real.

En el caso del señor Szeliga ambos inconvenientes desaparecen. Su dialéctica carece de toda hipocresía y disimulo. Ejecuta su juego de manos con loable honradez y la rectitud más irreprochable. Pero de esta manera no expone *en ninguna parte* un solo *contenido real*, con lo cual, en él, la construcción especulativa se presenta ante los ojos desprovista de todo aditamento molesto, de todo encubrimiento anfibológico, en su desnuda belleza. En el caso del señor Szeliga se aprecia también de la manera más esplendorosa cómo por un lado la especulación, con aparente libertad, crea a partir de sí misma y a priori su objeto, pero por otra parte, y precisamente porque pretende eliminar a fuerza de sofismas la dependencia natural y racional con respecto al *objeto*, cómo cae en la *servidumbre* más irracional e innatural bajo el objeto, cuyas determinaciones más casuales e individuales se ve obligada a construir como absolutamente necesarias y generales.

CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y DEL DERECHO

LOS LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA*

La emancipación *política* del judío, del cristiano, del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* frente al judaísmo, el cristianismo y en general la *religión*. El Estado en su forma propia y característica, en cuanto *Estado*, se emancipa de la religión emancipándose de la *religión oficial*, o sea reconociéndose a sí mismo como Estado y no a una 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*.

Los límites de la emancipación política se muestran en seguida en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra *realmente* con el hombre; el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que el hombre sea *un hombre libre*. El mismo Bauer lo admite tácitamente, cuando establece la siguiente condición para la emancipación política:

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 siga creyendo obligada a cumplir deberes religiosos*, este cumplimiento tiene que serles dejado a ellos mismos como *pura cosa privada*.

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 184-189.

O sea que el *Estado* puede haberse emancipado de la religión, incluso cuando la mayoría sigue siendo religiosa; y la *mayoría* no deja de ser religiosa por serlo *privatim*.

Pero a fin de cuentas la actitud del Estado, sobre todo del *Estado libre*, para con la religión es sólo la de los *hombres* que lo componen. Por tanto el hombre se libera en el *medio del Estado, políticamente*, de una barrera, elevándose sobre ella en una forma parcial, *abstracta y limitada*. Por tanto también, cuando el hombre se libera *políticamente*, lo hace dando un rodeo, en un *medio*, aunque en un *medio necesario*. 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 medio. 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 carga toda su divinidad, todas sus *trabas religiosas*, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda *su espontaneidad humana*.

Cuando el hombre alcanza el nivel *político*, dejando atrás la religión, participa de todos los inconvenientes y todas las ventajas del nivel político en general. El Estado en cuanto tal anula por ejemplo la *propiedad privada* —el hombre declara *políticamente* la *supresión* de la propiedad privada—, al eliminar el carácter *censitario* de la voz activa y pasiva, como lo han hecho muchos Estados de Norteamérica. Hamilton 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 ¿no se halla superada en la idea, una vez que el desposeído se ha convertido 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 supone. 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 acceda a la existencia como la REALIDAD ÉTICA del Estado que *se sabe a sí misma*, es preciso que se DISTINGA de la forma de la autoridad y de la fe. Pero esta distinción sólo se produce en tanto en cuanto la parte eclesiástica llega a DIVIDIRSE en sí misma. SÓLO DE ESTE MODO, A TRAVÉS DE las Iglesias *particulares*, ha adquirido el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y la hace real. (Filosofía del Derecho de Hegel, 1.^a ed., pág. 346 § 270, nota vers. fin.)

¡Ciertamente! Sólo así, *a través de* los elementos *particulares*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del hombre a *nivel de especie* 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 celeste y una vida terrena, 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 tan espiritualistamente 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 los otros por un individuo real, es un fenómeno *falso*. En cambio en el Estado, donde el hombre

pasa por un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal.

El conflicto en que pone a un hombre la profesión de *una religión* con su civilidad, con los otros hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la división *profana* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*. Para el hombre en cuanto *bourgeois* 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* 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 polemiza contra la expresión *religiosa* de 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* (en una palabra) entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*. Pero deja en pie todas estas antítesis profanas.

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 (pág. 8).

Véase toda la sección titulada «La sociedad burguesa» (págs. 8-9), que sigue en líneas generales la *Filosofía del Derecho* (§§ 182-257) de Hegel. La sociedad burguesa, en su oposición al Estado político, es reconocida como necesaria, porque lo es el Estado.

Ciertamente la emancipación *política* es 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 a nivel de especie, 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 omnium contra omnes*. Ha dejado de ser la esencia de la comunidad para convertirse en la esencia de la *diferencia*. Lo que ahora expresa es que el hombre se ha *separado* de su *comunidad*, de sí y de los otros hombres; y esto fue *originariamente* la religión. 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 la pretende.

La *desmembración* 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 *esta misma*, la forma *política* de emanciparse de la religión. En tiempos (de transición), cuando la sociedad burguesa está dando a luz brutalmente el Estado político como tal, cuando la liberación humana de sí mismo trata de realizarse en la forma de autoliberación política, entonces el Estado puede y debe llegar hasta a *suprimir la religión*, hasta a *aniquilarla*, pero sólo lo mismo que llega a suprimir la propiedad privada, hasta el extremo de la confiscación y los impuestos progresivos; y lo mismo que llega a suprimir la vida, a la *guillotina*. En los momentos de especial conciencia de sí la vida política trata de aplastar 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, declarando la revolución *permanente*. Por eso el drama político acaba en

la restauración de la religión, la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, tan necesariamente como la guerra termina en la paz.

Ni siquiera el Estado *cristiano* —como le llaman—, que reconoce el cristianismo como su fundamento, su religión oficial y por tanto excluye las otras religiones, ni siquiera él es el perfecto Estado cristiano, sino 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 la *negación del Estado*; sólo el *trasfondo humano* del cristianismo —y no el cristianismo como tal— es capaz de plasmarse en productos realmente humanos.

Lo que se suele llamar Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, de ningún modo la realización política del cristianismo. Un Estado que siga 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 consagración* de su imperfección. Por tanto la religión no puede ser para él más que un *medio* y él el Estado de la *hipocresía*. El Estado *plenamente desarrollado* puede contar a la religión entre sus *presupuestos*, debido a la deficiencia inherente a su propia *esencia*. En cambio un Estado aún *imperfecto* puede *declarar* a la religión su *fundamento*, debido a la deficiencia de su *existencia específica*, como Estado imperfecto. Entre ambos casos hay una gran diferencia. En el segundo la religión se convierte en *política deficiente*. El primero muestra en la religión la deficiencia de la *política* incluso en su plenitud. El Estado llamado cristiano necesita de la religión cristiana para completarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario puede abstraer de la religión, toda vez que realiza profanamente el fundamento humano de la realidad. En cambio el Estado llamado cristiano

se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política. Una vez que degrada las formas políticas a una apariencia, hace lo mismo con la religión.

LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y LOS DERECHOS DEL CIUDADANO*

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 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 lo que es la misma 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 comunidad. Claro que la Constitución más radical, 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.

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 149-201.

¿Por qué (entonces), según Bauer, el judío es incapaz de recibir los derechos humanos?

Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío podrá más que el ser humano, que debería vincularle como hombre con los hombres, y le separará de los que no son judíos [...]

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 *restringido*, 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 de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria a su *arbitrio*».

Así pues el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio («à son gré»), prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. 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 *sûreté*.

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 cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes. 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 *sûreté*?

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». ([*Filosofía del Derecho*, § 183].)

La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es la *garantía* de su egoísmo. 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 comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de la especie, los derechos humanos 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 les 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, 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 2.º.) El *gobierno* se halla instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales imprescriptibles. (Declaración, etc. de 1793 artículo 1.º.)

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. J. B.] Buchez y [P. C.] Roux. Tomo 28, pág. 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 dada de lado, en cuanto contradiga, a su *fin*, 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 es fácil de resolver.

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 burguesa tenía un carácter *directamente político*, es decir: los elementos de la vida burguesa, 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 burguesa 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 específica actividad y situación burguesas 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, (en una palabra) el poder general del Estado, tienen que aparecer así mismo como cosa *especial* de un soberano aislado frente al pueblo y de sus servidores.

La revolución política derrocó este poder despótico, 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 *acabó* así con *el carácter político de la sociedad burguesa*. Deshizo la sociedad burguesa en sus simples partes integrantes, por una parte los *individuos*, por la otra los elementos *materiales* y *espirituales* que constituyen el contenido vital, la situación burguesa 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 burguesa y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia ideal de esos elementos *especiales* de la vida burguesa. La ocupación y el puesto *proprios* de cada una 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 burguesa. Junto con el yugo político, la sociedad burguesa se deshizo de los vínculos que aprisionaban su espíritu egoísta. La emancipación política fue a la vez la emancipación de la sociedad burguesa frente a la política, emancipación hasta de la *apariencia* de un contenido general.

En su disolución, la sociedad feudal había dejado al descubierto su fundamento: el *hombre*; pero el hombre como era su fundamento en la realidad, el hombre *egoísta*.

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 propiedad. No se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos.

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 ella la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado son la *base en que se apoya*, un 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 se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de CAMBIAR, por así decirlo, LA NATURALEZA HUMANA, 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, pág. 67.)

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, el 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*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.

LA CONSTITUCIÓN*

1. *La constitución interna en sí misma*

(Introducción: La Constitución en general. §§ 272-274.)

§ 272 (Los diversos Poderes como unidad y totalidad.)

«La Constitución es racional en tanto en cuanto el Estado diferencia y precisa inmanentemente sus instancias *de acuerdo con la naturaleza del concepto*. Y esto tiene que ocurrir de modo que *cada uno* de estos *Poderes* sea por sí mismo la *totalidad*, conteniendo en sí la presencia y acción de los otros factores y manteniéndose en su pura idealidad como *una* totalidad *individual*, puesto que expresa la diferencia del Concepto.»

O sea que la Constitución es racional en tanto en cuanto sus elementos pueden ser reducidos a factores lógicos abstractos. No es la específica naturaleza del Estado quien tiene que dirigir la diferenciación y concreción de su actividad, sino la naturaleza del Concepto, motor mistificado del pensamiento abstracto. La razón de la Constitución es por tanto la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En vez del concepto de Constitución nos encontramos con la constitución del concepto. El pensamiento no se rige por la naturaleza del Estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado.

§ 273. (Los tres poderes.) «El Estado político se dirime así» (¿cómo así?) «en sus diferencias sustanciales:

»a) el poder de determinar y establecer lo universal: *Poder Legislativo*;

»b) la subsunción bajo lo general de los terrenos *especiales* y casos particulares: *Poder Ejecutivo*;

»c) la SUBJETIVIDAD como última decisión: la *Corona*. Ella reúne los diversos Poderes en la unidad de un individuo, constituyendo así la culminación y punto de partida del todo: la *monarquía constitucional*».

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 22-24.

Examinemos primero en detalle el desarrollo de esta división, antes de dedicarnos a ella como tal.

§ 274. (La Constitución y el grado de desarrollo de un pueblo.) «El ESPÍRITU NO ES EN LA REALIDAD sino lo que él sabe que es, a la vez que, como Espíritu de un pueblo, el Estado es la ley *que impregna toda su condición*, las costumbres y conciencia de sus individuos. De ahí que la Constitución de cada pueblo dependa absolutamente de la FORMA Y NIVEL ADQUIRIDOS POR SU CONSCIENCIA DE SÍ. De ésta depende su libertad subjetiva y con ella la REALIDAD DE LA CONSTITUCIÓN. [...] Por eso todo pueblo tiene la Constitución que le corresponde y conviene.»

Lo único que se desprende del raciocinio de Hegel es que un Estado en el que «la forma y nivel adquiridos por su conciencia de sí» se hallen en contradicción con la «Constitución», no es verdaderamente un Estado. El que una Constitución producto de una conciencia pasada pueda convertirse en cadena opresora para una conciencia avanzada, etc., no es más que una trivialidad. Lo que habría que concluir es simplemente la exigencia de una Constitución, cuyo carácter y principio inmanentes fueran a avanzar junto con la conciencia, con el hombre real. Y esto sólo es posible una vez que el «hombre» se ha convertido en el principio de la Constitución. En esto Hegel es un *sofista*.

MONARQUÍA Y DEMOCRACIA*

La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia: Sólo si la monarquía es inconsecuente consigo misma, puede ser democracia; en la democracia el factor monárquico no es una inconsecuencia. La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí. En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del «demos» total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo; la Constitución entera tiene que acomodarse a ese punto invariable. La democracia es el género constitucional, la monarquía una especie y además mala.

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 36-38.

La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido.

En la monarquía el todo, el pueblo, se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución; en la democracia la *Constitución misma* se presenta solamente como una determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* descifrado de todas las Constituciones. Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y esto en una forma *subjetiva*, real y no sólo objetiva, *de suyo*; la Constitución es sentada como obra *del pueblo*. La Constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre. También de la monarquía constitucional se podría decir en cierto modo lo mismo; pero la democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado.

Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución. La relación de la democracia con todas las otras formas del Estado es semejante en cierto modo a la del cristianismo con todas las otras religiones. El cristianismo es la religión *κατ' ἑξοκὴν*, *la esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *especial*. Del mismo modo la democracia es la *esencia de toda Constitución*, el hombre socializado como una Constitución *especial*. La relación de la democracia con los otros Regímenes es la del género con sus especies, sólo que aquí el género mismo aparece como existencia y, por tanto, frente a las especies que no corresponden a la esencia, como especie *particular*. Todas las otras formas de Estado son el Antiguo Testamento de la democracia. (En la democracia) el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la *existencia del hombre*; en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la *existencia de la ley*. Tal es el distintivo esencial de la democracia.

Todos los otros *regímenes* juntos constituyen una sola *forma de Estado* concreta y *específica*. En la democracia el principio *formal* es a la vez el principio *material*. De ahí que ella sea la verdadera unidad

de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en la república —si se la toma meramente como una forma más de Estado— el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad burguesa aparecen en esta división como formas de existencia *distintas* del Estado *político* (Hegel lo expuso muy bien en lo que se refiere a estas formas *abstractas* del Estado, sólo que creía estar hablando de la Idea del Estado); ellas son el *contenido* a que se refiere el *Estado político* como forma organizadora y en el fondo como entendimiento que determina, limita, ahora afirma y luego niega, en una palabra carece de contenido propio. Tal como el Estado político se yuxtapone y distingue de este contenido en la democracia, es sólo un contenido *particular* y una de las *formas* en que *existe* el pueblo. En la monarquía por ejemplo, esto particular, la Constitución, vale por lo *general* y como tal domina y determina todo lo particular. En la democracia el Estado como algo específico es *sólo* específico, como general es el universal real y por tanto no se distingue de los otros contenidos como una calidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo.

En todos los Estados no democráticos el *Estado*, la *Ley*, la *Constitución* es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo y contenido concreto suyo, en cuanto ese contenido es Constitución.

Por lo demás es evidente que la democracia es la verdad *de* todos los regímenes y por lo tanto éstos son falsos, en cuanto no son democráticos.

LA ESENCIA DEL ESTADO MODERNO*

A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado*. Para demostrar que lo racional es real hay que

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 89-92.

basarse precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional*, que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es.

Hegel debería haber mostrado que la «cosa pública» existe «subjetivamente» de por sí y «por tanto realmente como tal» (es decir, que no sólo existe objetiva y materialmente sino) que también tiene la forma de la cosa pública. En vez de eso lo único que logra mostrar es que su subjetividad consiste en la *carencia de forma*; y una forma sin contenido sólo puede ser amorfa. La forma que cobra la cosa pública en un Estado que no es el de la cosa pública, sólo puede ser una monstruosidad, una forma que se miente y se contradice a sí misma, una *forma aparente*, que terminará por mostrar que lo es.

Para Hegel el elemento estamentario es un lujo, que él sólo se permite por amor a la Lógica. Ciertamente, la cosa pública no puede ser sólo una generalidad empírica, sino que debe *existir* realmente *para sí*. (Pero) lo que a Hegel le interesa no es una realización adecuada de la «existencia para sí de la cosa pública», sino que le basta con encontrar una existencia empírica reductible a esa categoría lógica. Tal es pues el elemento estamentario (cuya miseria y contradicciones Hegel mismo nota acertadamente). Y todavía reprocha Hegel a la conciencia vulgar el que, no conformándose con esta satisfacción lógica, se resista a que una abstracción *arbitraria* disuelva la realidad en Lógica y exija a cambio una Lógica transformada en verdadera objetividad.

He dicho: abstracción *arbitraria*. Y es que, desde el momento en que el Poder Ejecutivo quiere, sabe, realiza la *cosa pública*, procede del pueblo y es una pluralidad empírica (Hegel mismo nos advierte que no se trata de una totalidad [—§ 301, comienzo de la nota—]), ¿por qué no iba a poder ser definido el Poder Ejecutivo como la «existencia consciente (para sí) de la cosa pública»? ¿O por qué no hacer de las «Cortes» su *existencia* objetiva, implícita («en sí»), toda vez que la cosa no cobra luminosidad, diferenciación, realización y autonomía más que en el Ejecutivo?

Pero la verdadera contraposición es otra: la «cosa pública» tiene que hallarse *representada* en alguna parte del Estado como «cosa real», o sea «empíricamente general»; en alguna parte tiene que aparecer con la corona y la toga de la generalidad, con lo cual se convierte por sí misma en una fachada, una ilusión.

La contraposición de que se trata es (de una parte) «lo general» como «forma», en la «forma de la generalidad», y de (otra) lo «general como contenido».

Por ejemplo en (el terreno de) la ciencia un «individuo» puede realizar lo que es cosa de todos y son siempre individuos quienes la realizan. Pero la ciencia no es realmente universal hasta que deja de ser cosa de individuos para convertirse en obra de la sociedad. Esto no cambia sólo su forma, sino también su contenido. Sólo que ahora estamos tratando del Estado, en que el pueblo mismo es esa cosa de todos; estamos tratando de la voluntad, cuya verdadera existencia como voluntad de la especie se halla exclusivamente en la voluntad consciente de sí del pueblo; y además estamos tratando de la idea del Estado.

En el Estado moderno la «cosa pública» y la dedicación a ella es un monopolio, a la vez que los monopolios son la verdadera cosa pública; al Estado moderno se debe el curioso invento de apropiarse la «cosa pública» como una *mera* forma ([o sea], su verdad es la *forma* como única cosa pública). De este modo ha encontrado la forma adecuada a su contenido, que sólo en apariencia es la verdadera cosa pública.

El Estado constitucional es el Estado cuyo interés es *sólo* formalmente el interés real del pueblo; pero, en cuanto interés del pueblo, tiene una *forma precisa* aparte del Estado real. De este modo el interés del Estado *formalmente* vuelve a cobrar realidad como interés del pueblo; pero tampoco debe pasar de esta *realidad formal*. Se ha convertido en una *formalidad*, en el *haut goût* de la vida del pueblo, en una *ceremonia*. El elemento *estamentario* es la mentira *legalmente sancionada* de los Estados constitucionales; según la cual el *Estado* es el *interés del pueblo* o el *pueblo* el *interés del Estado*. Esta mentira se traicionará en el *contenido*. Si se ha establecido como Poder *Legislativo*, es porque precisamente el contenido del Poder Legislativo es lo general, cosa más del saber que de la voluntad, Poder metafísico entre los Poderes del Estado. En cambio en el Poder Ejecutivo, por ejemplo, la misma mentira tendría que disolverse inmediatamente o convertirse en una verdad. El Poder metafísico (entre los Poderes) del Estado era la sede más apropiada para la ilusión metafísica, general del Estado.

SOCIEDAD BURGUESA Y ESTADO POLÍTICO*

Ya el *lenguaje*, dice Hegel, expresa la identidad *de los estamentos de la sociedad burguesa* con los *estamentos en sentido político*; una «unión que en todo caso *hubo antes*» y por tanto, habría que concluir, ya no existe.

Hegel piensa que «en este sentido lo *especial*, como existe realmente *en* el Estado, se une verdaderamente con lo general». *Así tiene que ser superada y establecida como idéntica la separación de la «vida burguesa y la vida política».*

Hegel se apoya en que:

En esos grupos (familia y sociedad burguesa) ya existen *comunidades*. ¿Cómo se va a disolverlos de nuevo en una masa de individuos, cuando acceden a lo político, es decir al punto de vista de la *suprema generalidad concreta*?

Es importante perseguir exactamente este desarrollo.

La cumbre de la identidad hegeliana fue, como él mismo confiesa, la *Edad Media*. En ella los *estamentos de la sociedad burguesa* eran idénticos con los *estamentos en sentido político*. El espíritu de la Edad Media puede ser formulado en los siguientes términos: los estamentos de la sociedad burguesa y los estamentos en sentido político eran idénticos, porque la sociedad burguesa era la sociedad política, porque el principio orgánico de la sociedad burguesa era el principio del Estado.

1.º Sólo que Hegel parte de la *separación* entre la «sociedad burguesa» y el «Estado político» como dos ámbitos firmemente opuestos, realmente distintos; una separación, que ciertamente es *real* en el Estado *moderno*. La identidad de los estamentos privados y políticos era *expresión* de la *identidad* de la sociedad burguesa con la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel presupone su desaparición. Por tanto «la identidad de los estamentos privados y políticos», si expresase la verdad, no *podría* expresar sino ¡la *separación* entre sociedad burguesa y la política! O, mejor dicho: la *verdadera* relación de la *moderna* sociedad burguesa y política no tiene otra expresión que la *separación* entre los estamentos privados y los estamentos políticos.

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 89-92.

2.º Hegel trata aquí de los estamentos *políticos* en un sentido totalmente distinto del que tenían aquellos estamentos *políticos* de la Edad Media, de los que se afirma que eran idénticos *con los estamentos de la sociedad burguesa*.

Su existencia entera era política, su existencia era la existencia del Estado. Su *actividad legisladora, su aprobación de impuestos para el Imperio* no era sino una consecuencia *específica* de su significación y alcance político general. Su estamento era su Estado. La relación con el Imperio era sólo la de un pacto de estos diversos Estados con la *nacionalidad*. Y es que el Estado político no se diferenciaba de la sociedad burguesa más que por la *representación de la nacionalidad*. La racionalidad era el *point d'honneur*, el sentido político κατ' ἑξοχῇ de estas diversas corporaciones, etc., y sólo a la nacionalidad se referían los impuestos, etc. Tal era la relación de los estamentos legislativos con el Imperio. De modo semejante se comportaban los estamentos *en cada principado*. El *principado*, la *soberanía*, era aquí un *estamento* particular, dotado de ciertos privilegios, pero no menos trabado por los privilegios de los otros estamentos. (Entre los griegos la sociedad burguesa era la esclava de la sociedad política.) El *alcance legislativo* general de los estamentos de la sociedad burguesa no era en modo alguno la elevación del *estamento privado* a un significado y campo de acción políticos, sino al contrario, mera consecuencia de su significado y campo de acción político *general y real*. Su abstracción como Poder Legislativo no era más que un complemento de su poder soberano y de gobierno (ejecutivo); más aún, era su accesión a la cosa plenamente pública como a una *cosa privada*, a la soberanía como a un *estamento privado*. Los estamentos de la sociedad burguesa en la Edad Media legislaban también como *tales* estamentos, porque *no* eran estamentos privados; dicho de otro modo, porque los *estamentos privados* eran estamentos políticos. El carácter político-estamentario no añadía nada a los estamentos medievales. No habían pasado a *político*-estamentarios porque tomaban parte en la legislación, sino que tenían parte en la legislación, porque eran *político*-estamentarios. ¿Qué tiene que ver esto con el *estamento privado* del que habla Hegel? Este estamento, cuando se convierte en *legislativo*, realiza un acto de arrojo político, se pone en éxtasis, accede a un significado y alcance político aparte, sorprendente, excepcional.

En este desarrollo se encuentran acumuladas todas las *contradicciones* de la exposición hegeliana:

A. 1.º Hegel ha presupuesto la *separación* entre sociedad burguesa y Estado político (un hecho moderno) y la ha desarrollado como *factor necesario de la Idea*, como absoluta verdad de razón. Al Estado político lo ha expuesto en una forma *moderna*, como *separación* de los diversos Poderes. Al Estado real y *operante* le ha dado por cuerpo la burocracia, y a ésta —como Espíritu que sabe— le ha subordinado la sociedad burguesa. La generalidad en sí y para sí del Estado la ha opuesto al interés particular y a las necesidades de la sociedad burguesa. En una palabra: Hegel expone constantemente el *conflicto* entre sociedad burguesa y Estado.

2.º Hegel opone la sociedad burguesa como *estamento privado* al Estado político.

3.º Caracteriza el elemento *estamentario* del Poder Legislativo como mero *formalismo* político de la sociedad burguesa. Lo señala como una *relación reflexiva de la sociedad burguesa con el Estado* y como una relación reflexiva que no altera el *ser* de éste. Una relación reflexiva es también la suprema identidad de que es capaz lo esencialmente distinto.

B. Por otra parte Hegel.

1.º No quiere que la sociedad burguesa aparezca en su autoconstitución como elemento legislativo ni como una masa mera e indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos. No quiere la separación entre la vida *burguesa* y la vida *política*.

2.º Olvidando que entre los estamentos burgueses y los estamentos políticos media una relación (según él meramente) reflexiva, convierte los estamentos burgueses como tales en estamentos políticos; pero sólo en cuanto pertenecen al Poder Legislativo, de modo que su mismo campo de acción (político) demuestra la separación.

Convierte el *elemento estamentario* en la expresión de la *separación*; pero a la vez lo presenta como exponente de una identidad inexistente. Hegel sabe de la separación entre la sociedad burguesa y el Estado político; pero quiere que su unidad se exprese dentro del Estado, y esto tiene que llevarse a cabo de modo que los estamentos de la sociedad burguesa como tales constituyan a la vez el elemento *estamentario* de la sociedad legisladora.

CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA*

El Estado no encontrará *nunca* la causa de las *dolencias sociales* en el «Estado y la organización social», tal y como lo exige el prusiano de su rey. Allí donde existen partidos políticos, cada uno encuentra la razón de *todos* los males en el hecho de que es su adversario y no él quien se encuentra al *timón del Estado*. Incluso los políticos radicales y revolucionarios buscan la causa del mal no en la *esencia* del Estado sino en una *forma concreta de Estado*, que es lo que quieren sustituir por *otra* forma.

Desde el punto de vista *político* el Estado y la *organización de la sociedad* no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad. Allí donde el Estado confiesa la existencia de abusos *sociales*, los busca o bien en *leyes naturales*, irremediables con las fuerzas humanas, o en la *vida privada*, independiente de él, o en *disfuncionalidades de la administración*, que depende de él. Así Inglaterra tiene la miseria por basarse en la *ley natural* según la cual la población siempre tiene que crecer más deprisa que los medios de producción. Por otra parte explica el *pauperismo* con la *mala voluntad de los pobres*, lo mismo que el rey de Prusia recurre para ello a la *falta de sentimientos cristianos entre los ricos* y la Convención a la *sospechosa actitud contrarrevolucionaria* de los *propietarios*. En consecuencia Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia amonesta a los ricos y la Convención guillotina a los propietarios.

Finalmente *todos los* Estados buscan la causa en *fallos accidentales o intencionados* de la *administración*, de suerte que el remedio consistirá en *corregir* la administración. ¿Por qué? Precisamente porque la *administración* es la actividad *organizadora* del Estado.

La *contradicción* entre el carácter y la buena voluntad de la administración por una parte y sus medios y capacidad por la otra no puede ser superada por el Estado, sin que éste se supere a sí mismo ya que *se basa* en esta contradicción. El Estado se basa en la contradicción entre la *vida pública y privada*, entre los *intereses generales y especiales*. Por tanto la *administración* tiene que limitarse a una actividad *formal y negativa*, toda vez que su poder acaba donde comienzan la vida burguesa y su trabajo. Más aún, frente a las

* Traducción: José María Ripalda. Fuente: OME 5, págs. 236-238, 241, 242-243.

consecuencias que brotan de la naturaleza antisocial de esta vida burguesa, de esta propiedad privada, de este 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 la de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —contraste *clásico* y sin tapujos— no se hallaban *soldados* entre sí más íntimamente que el moderno Estado y el moderno mundo del lucro —hipócrita contraste *cristiano*—. Si el Estado moderno quisiese acabar con la *impotencia* de su administración, tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y de querer acabar con la vida privada, tendría que acabar consigo mismo, ya que *sólo* existe por oposición a ella. Pero no hay un *ser vivo* que crea fundados los defectos de su existencia en su *principio* vital, en la esencia de su vida, sino en circunstancias que le son *extrínsecas*. El *suicidio* es antinatural. Por tanto el Estado no puede creer en la *impotencia interna* de su administración, o sea de sí mismo. Lo único de que es capaz es de reconocer defectos formales, accidentales y tratar de remediarlos. ¿Que estas modificaciones no solucionan nada? Entonces la dolencia social es una imperfección natural, independiente del hombre, una *ley divina*; o la voluntad de la gente privada se halla demasiado pervertida como para corresponder a las buenas intenciones de la administración, ¡y cómo lo tergiversan todo!: se quejan del gobierno en cuanto limita la libertad y exigen de él que impida sus inevitables consecuencias.

Cuanto más poderoso es el Estado y por tanto *más político* es un país, tanto menos dispuesto se halla a buscar la razón de las dolencias *sociales* en el *principio del Estado* —o sea en la *actual organización de la sociedad*, de la que el Estado es expresión activa, consciente de sí y oficial—, tanto menos dispuesto se halla a comprender que el Estado es el principio *universal* de esas dolencias. La razón *política* es precisamente razón *política*, porque piensa *sin salirse* de los límites de la política. Cuanto más aguda, cuanto más viva, tanto más *incapaz* es de comprender las dolencias sociales. La época *clásica* de la razón política es la *Revolución francesa*. Lejos de ver en el Estado la fuente de los defectos sociales, los héroes de la Revolución francesa ven en los defectos sociales la fuente

de los males políticos. Así, para Robespierre, la extrema pobreza y la gran riqueza son sólo un obstáculo de la *pura democracia*. Por consiguiente trata de establecer una frugalidad *espartana* general. El principio de la política es la *voluntad*. Cuanto más parcial, o sea cuanto más perfecta es la razón *política*, tanto más cree en la *omnipotencia* de la voluntad, tanto mayor es su ceguera frente a los *límites naturales* y mentales de la voluntad, tanto más incapaz es por tanto de descubrir la fuente de las dolencias sociales.

[...]

Hay que confesar que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su *economista nacional* y el francés su *político*. Hay que confesar que Alemania tiene una vocación tan *clásica* de revolución *social* como es incapaz de revolución *política*. Y es que así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, la disposición del proletariado alemán es —incluso vista desde la teoría— la disposición *social* de Alemania. La desproporción entre el desarrollo filosófico y político no es ninguna *anormalidad*. Es una desproporción necesaria. Sólo en el socialismo puede hallar un pueblo filosófico su praxis correspondiente, y por tanto sólo en el *proletariado* el elemento activo de su liberación.

[...]

Cuanto más culta y general es la razón *política* de un pueblo, tanto más derrocha el *proletariado* sus fuerzas —al menos en los comienzos de su movimiento— en motines irracionales, inútiles y ahogados en sangre. Como ese pueblo piensa en la forma de la política, ve la razón de todos los males en la *voluntad* y todos los remedios en la *violencia* y la *subversión* de una forma *precisa* de Estado. La prueba: los primeros estallidos del proletariado *francés*. Los trabajadores de Lyon creían perseguir fines meramente políticos, se tenían por meros soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo. De este modo su razón política les oscureció la raíz de la calamidad social y falseó el conocimiento de su verdadero fin; de este modo su *razón política* le *mintió* a su *instinto social*.

IDEOLOGÍA Y CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

LAS QUIMERAS DE LA MENTE*

Los hombres se han forjado hasta la fecha representaciones falsas sobre sí mismos, sobre lo que son o lo que deberían ser. Han racionalizado su situación de acuerdo con sus representaciones acerca de Dios, del hombre normal, etc. Las quimeras de su mente se han alzado sobre su mente misma. Los creadores han tenido que doblegarse ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas de su cerebro, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo se consumen. Rebelémonos contra semejante tiranía de los frutos del pensamiento. Enseñémosles a poner, en lugar de estas quimeras, pensamientos dignos de la esencia del hombre, dice el uno; enseñémosles a asumir una posición crítica frente a ellos, dice el otro; enseñémosles a arrojarlos de sus mentes, dice un tercero, y la realidad establecida se vendrá abajo.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el núcleo mismo de la más reciente filosofía neohegeliana, filosofía que no solamente es recibida, en Alemania, con pasmo y veneración por el público, sino que hasta viene a ser enunciada por los propios *héroes filosóficos* con solemne consciencia de su peligrosidad revolucionaria y de su subversiva irreverencia. El primer volumen de la presente publicación no se propone otro objetivo que el de desenmascarar estas ovejas que se tienen, y son tenidas, por lobos, mostrando cómo no hacen, en realidad, otra cosa que emitir, con su balido, un eco filosófico de las representaciones de los burgueses alemanes, mostrando, en fin, que las gloriosidades de estos intérpretes filosóficos

* Traducción: Jacobo Muñoz. Fuente: MEW III, págs. 13-14.

se limitan a reflejar el lamentable estado de la situación alemana real. Se propone poner en ridículo y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a la que tan aficionado es el soñador y aletargado pueblo alemán.

Un tipo despierto dio una vez en pensar que los hombres se ahogaban simplemente por estar poseídos por la *idea de la gravedad*. De quitarse —razonaba— esta idea de la cabeza, tomándola, pongamos por caso, por una simple quimera religiosa, por un fruto de la superstición, se verían libres del peligro de ahogarse. Durante toda su vida luchó contra la ilusión de la gravedad, ilusión de cuyas graves consecuencias venía, por supuesto, a darle pruebas irrefutables toda nueva estadística. Aquel tipo despierto puede tomarse como el modelo perfecto de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.

Ninguna diferencia específica separa el idealismo alemán de la ideología de los restantes pueblos. También ésta considera el mundo como dominado por ideas, las ideas y conceptos como principios determinantes, ciertos pensamientos como el misterio, en suma, del mundo material, cuya llave guardan los filósofos.

Hegel consumó el idealismo positivo. No sólo vino a transformarse el mundo material entero en un mundo de pensamientos y la historia entera en una historia de pensamientos. No se da por satisfecho con la sistematización y recuento de los objetos de pensamiento; intenta asumir y exponer asimismo el acto de la producción.

Los filósofos alemanes, arrancados de su mundo de sueños, protestan contra el mundo ideal, que... a la representación del real, del verdadero...

Los críticos filosóficos alemanes afirman, en suma, que ideas, representaciones y conceptos han dominado y determinado hasta la fecha al hombre real, que el mundo real es un producto del ideal. Así ha ocurrido hasta el momento presente; lo que ahora importa es acabar con ello. Se diferencian en la manera como se proponen liberar ese mundo humano que suspira, de acuerdo con su punto de vista, bajo el dominio de sus propias ideas fijas; se diferencian en lo que definen como tales ideas fijas; concuerdan en la creencia en este dominio ideal, concuerdan en la creencia de que su acto de pensamiento crítico ha de producir el hundimiento del estado de cosas existente, tanto si consideran que basta para ello con su actividad mental aislada como si se proponen conquistar con tal fin la consciencia general.

La creencia en que el mundo real es el producto del ideal, en que el mundo de las ideas...

Extraviados a consecuencia de su mundo hegeliano de ideas, los filósofos alemanes protestan contra el dominio de los pensamientos, ideas, representaciones, que hasta ahora producían, determinaban, dominaban, desde su punto de vista, esto es, de acuerdo con la *ilusión de Hegel*, el mundo real. Exponen su protesta y sucumben...

De acuerdo con el sistema hegeliano, las ideas, pensamientos, conceptos, dominaban, determinaban, producían, la vida real de los hombres, su mundo material, sus circunstancias efectivas. Sus discípulos rebeldes toman esto de él...

LOS PRODUCTOS DE LA CONSCIENCIA AUTONOMIZADA*

La crítica filosófica alemana en su totalidad, desde Strauss a Stirner, no ha ido más allá de la crítica de las representaciones *religiosas*... crítica que se presentó con la pretensión de ser la redentora absoluta de todos los males del mundo. La religión pasó a ser enjuiciada y asumida de modo permanente por estos filósofos como la causa última de cuantas circunstancias les repugnaban, el enemigo central, en suma. Punto de partida ha sido la religión real y la teología genuina. Qué puedan ser la consciencia religiosa, la representación, es cosa cuya determinación ha ido variando a lo largo del proceso ulterior. El progreso se ha identificado con la integración de las representaciones metafísicas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente dominantes en la esfera de las representaciones religiosas o teológicas, así como con la definición de la consciencia política, jurídica, moral como consciencia religiosa o teológica y del hombre político, jurídico, moral, «el hombre», en última instancia, como el hombre religioso. Toda relación dominante fue siendo convertida, con unanimidad creciente, en una relación religiosa, pasando a ser un culto, el culto del Derecho, el culto del Estado, etc. No había en general que enfrentarse sino con dogmas y con la fe en dogmas. El mundo pasaba a ser canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta llegar al venerable san Max que lo santificó *en bloc*, pudiendo darlo así por liquidado de una vez por todas.

* Traducción: Jacobo Muñoz. Fuente: MEW III, págs. 19-20.

Los viejos hegelianos lo habían *comprendido* todo a base de reducirlo a una categoría lógica hegeliana. Los jóvenes hegelianos lo *criticaban* todo a base de superponerlo a representaciones religiosas o definirlo como teológico. Los jóvenes hegelianos coincidían con los viejos en la creencia en el dominio de la religión, de los conceptos, de lo general, sobre el mundo existente. Sólo que los unos combatían tal dominio como una usurpación, en tanto que los otros lo celebraban como legítimo.

Y como para estos jóvenes hegelianos las representaciones, ideas, conceptos y, en general, los productos de la consciencia por ellos autonomizada son las verdaderas ataduras de los hombres, del mismo modo que son, para los viejos, los vínculos verdaderos de la sociedad humana, resulta harto comprensible que los jóvenes hegelianos no se crean obligados a luchar sino contra estas ilusiones de la consciencia. Como de acuerdo con su fantasía las relaciones existentes entre los hombres, su entero hacer y obrar, sus ataduras y limitaciones no son otra cosa que producto de su consciencia, nada más lógico que su afán por allegarles el postulado moral de cambiar su consciencia actual por la consciencia humana, crítica y egoísta con vistas a eliminar así sus trabas y limitaciones. Esta exigencia de transformar la consciencia viene a identificarse con la de interpretar de otro modo lo existente, esto es, con la de reconocerlo mediante una interpretación distinta. Pese a su fraseología supuestamente «revolucionaria» los ideólogos jóvenes hegelianos son los conservadores más cabales. Los más recientes de entre ellos han dado con el lema exacto para su actividad con esa afirmación suya de no luchar sino contra «frases». Sólo que olvidan que ellos mismos no oponen a estas frases otra cosa que frases, y que en modo alguno luchan contra el mundo realmente existente cuando luchan contra las frases de este mundo.

Esta crítica religiosa no podía llevar a otro resultado que a algunas clarificaciones de tipo histórico-religioso sobre el cristianismo, clarificaciones bastante unilaterales, por otra parte; sus restantes afirmaciones pueden bien considerarse, en su totalidad, como ulteriores sofisticaciones de su pretensión de haber procurado descubrimientos de alcance histórico-universal con esas insignificantes clarificaciones suyas.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido plantearse el problema del nexo existente entre la filosofía alemana y la realidad alemana, del nexo entre su crítica y su propio entorno material.

LA PRODUCCIÓN DE IDEAS Y REPRESENTACIONES*

El hecho es, pues, éste: que individuos determinados, que actúan productivamente de un modo determinado, contraen entre sí estas determinadas relaciones sociales y políticas. La observación empírica tiene que poner necesariamente de relieve, en cada caso concreto, el nexo existente entre la articulación social y política y la producción, sin mistificación ni especulación alguna. La articulación social y el Estado surgen constantemente del proceso vital de unos determinados individuos, pero de unos individuos tal y como ellos mismos *realmente* son, esto es, tal y como actúan, tal y como producen materialmente, en una palabra, tal y como desarrollan sus actividades a partir de unas premisas y condiciones y de acuerdo con unas limitaciones que vienen, unas y otras materialmente determinadas, independientemente, pues, de su libre voluntad, y no de dichos individuos tal y como puedan presentarse a la imaginación propia y ajena.

Las representaciones que estos individuos se forman son representaciones bien acerca de su relación con la naturaleza, bien acerca de la relación que guardan entre sí, bien sobre su propia contextura. Es evidente que en todos estos casos estas representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de sus circunstancias reales y de su actividad, de su producción, de su tráfico, de su organización social y política. El supuesto contrario sólo resulta posible al precio de dar por preexistente un espíritu aparte, extraño al de los individuos verdaderos, materialmente condicionados. Cuando la expresión consciente de las circunstancias reales de estos individuos es ilusoria, cuando en sus representaciones invierten la realidad, dichos individuos no hacen, de todos modos, otra cosa que dar cuerpo a una consecuencia de su limitado modo material de actividad y de las limitadas relaciones sociales que de él se desprenden.

La producción de las ideas y representaciones de la consciencia viene en un principio íntimamente vinculada a la actividad material y al tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida real. Hacerse representaciones, pensar, el tráfico espiritual de los hombres, en suma, son casos que aún se presentan aquí como emana-

* Traducción: Jacobo Muñoz. Fuente: MEW III, págs. 25-27.

ción directa de su comportamiento material. Igual ocurre respecto de la producción espiritual, tal y como toma cuerpo en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como vienen condicionados por una determinada evolución de sus fuerzas productivas y del tráfico correspondiente a las mismas hasta sus formaciones más amplias. La consciencia jamás podrá ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso vital real. Y si en la ideología entera los hombres y sus circunstancias aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno se desprende del proceso histórico de su vida tan exactamente como del proceso físico inmediato de la misma se desprende la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina.

Por completo en contraposición a la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, aquí se sube al cielo a partir de la tierra misma. Esto es, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni tampoco del hombre dicho, pensado, imaginado, representado, para desde ahí acceder al hombre de carne y hueso; se toma pie en el hombre realmente activo y a partir de su proceso vital real se expone la evolución de los reflejos y ecos ideológicos, de este proceso vital. También las formaciones nebulosas en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias del proceso material de su vida, empíricamente constatable y vinculado a premisas materiales. Con ello, la moral, la religión, la metafísica y demás ideologías, así como los contenidos de consciencia a ellos correspondientes, pierden bien pronto su apariencia de autonomía. Carecen de historia, carecen de evolución; son los hombres que evolucionan con su producción y su tráfico materiales los que, con esta realidad suya, cambian también su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la consciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la consciencia. De acuerdo con el primer enfoque, se parte de la consciencia como si se tratara del individuo viviente; de acuerdo con el segundo, que es el que corresponde a la vida real, se parte del individuo vivo, del individuo real, y la consciencia no es asumida sino como *su* consciencia.

Este enfoque no carece de todo supuesto previo. Parte de las premisas reales y no las pierde un momento de vista. Sus supuestos previos son los hombres, pero no clausurados y reducidos físicamente a sí mismos de acuerdo con tal o cual fantasía, sino en su

proceso evolutivo real, empíricamente aprehensible y bajo determinadas condiciones. Tan pronto como este proceso vital es explicitado, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, aún abstractos, o una acción imaginada de sujetos imaginados, como es para los idealistas.

Donde la especulación acaba, en la vida real, comienza, pues, la ciencia real, la ciencia positiva, la exposición de la actividad práctica, del proceso evolutivo práctico de los hombres. La fraseología de la consciencia conoce su fin y el lugar que deja vacío ha de ser ocupado por un saber efectivo. La filosofía autónoma y sustantiva pierde, con la exposición de la realidad, su medio de existencia. Su lugar podrá ser ocupado, a lo sumo, por una síntesis de los resultados más generales que puedan abstraerse de la consideración de la evolución histórica de los humanos. Abstracciones que por sí mismas, es decir, separadas de la verdadera historia, carecen de valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, el orden de sucesión de sus diferentes estratos. Pero en modo alguno dan, como la filosofía, una receta o esquema, de acuerdo con el que puedan aderezarse las épocas históricas. La dificultad comienza, por el contrario, tan pronto como se entra en la consideración y ordenación del material, sea éste de una época pasada o del propio presente, cuando se aborda, en suma, la exposición real. La superación de estas dificultades depende de premisas a las que aquí en absoluto cabe aludir, premisas que sólo se obtienen a partir del estudio del proceso vital real y de la acción de los individuos de cada época.

LENGUAJE Y CONSCIENCIA*

[...] el hombre tiene también «consciencia».¹ Consciencia de la que, sin embargo, tampoco puede decirse de antemano que sea «pura». El «espíritu» lleva consigo desde un principio la maldición de venir «sujeto» a la materia, que en este caso se presenta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de tonos, bajo la

* Traducción: Jacobo Muñoz. Fuente: MEW III, págs. 30-32.

¹ Los hombres tienen historia porque han de *producir* su vida, y han de hacerlo de un modo *determinado*: deber que viene dado por su organización física; igual que su consciencia.

forma, en una palabra, del lenguaje. El lenguaje es, pues, tan viejo como la consciencia; el lenguaje *es* la consciencia práctica, la consciencia existente también para los otros hombres y, por tanto, la sola consciencia de la que realmente puedo decir que tenga vida para mí; y el lenguaje no surge, al igual que la consciencia, sino de la necesidad, de la exigencia de tráfico con otros hombres. Mi relación con mi entorno es mi consciencia. Allí donde hay una relación, existe una relación para mí, el animal no se «comporta» en modo alguno, no se «comporta» respecto de nada. Para el animal, su relación con los otros no existe como tal relación. La consciencia es, pues, desde un principio, un producto social y sigue siéndolo en tanto existan hombres. En un primer momento la consciencia no es, obviamente, sino consciencia del entorno sensible más *próximo* y consciencia de la limitada interrelación con otras personas y cosas aparte del individuo que alcanza consciencia de sí mismo; es, al mismo tiempo, consciencia de la naturaleza, que en un principio se les presenta a los hombres como un poder de todo punto extraño, absoluto e inatacable, respecto del que los hombres se comportan de manera puramente animal, del que se dejan amedrentar como el ganado; una consciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural), por tanto.

Viene a resultar inmediatamente evidente en este punto: esta religión natural o este comportamiento determinado respecto de la naturaleza está condicionado por la forma social, y viceversa. Aquí, al igual que en todo, pasa tan a primer plano la identidad de hombre y naturaleza que el limitado comportamiento de los hombres respecto de la naturaleza condiciona su propio limitado comportamiento de unos para con otros, y su limitado comportamiento de unos con otros condiciona su limitada relación con la naturaleza, precisamente porque ésta apenas ha sido aún históricamente modificada; y, por otra parte, consciencia de la necesidad de entrar en relación con los individuos circundantes, arranque de la consciencia de vivir, en términos absolutos, en una sociedad. Este comienzo es tan animal como la vida social de este mismo estadio, es mera consciencia gregaria, y en este punto el hombre sólo se distingue del carnero por el hecho de que en él la consciencia sustituye al instinto, o porque su instinto es un instinto consciente. Esta consciencia gregaria o tribal alcanza su ulterior desarrollo y conformación en virtud del incremento de la productividad, del aumento de las necesidades y de la multiplicación de la población

que subyace a uno y otro. Con ello se desarrolla la división del trabajo que en un principio no era otra cosa que la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, una división del trabajo desarrollada de suyo o «naturalmente» en virtud de la contextura natural originaria (por ejemplo, de la fuerza corporal), necesidades, azares, etc. La división del trabajo viene a convertirse en una división verdadera en el momento en que irrumpe una división entre trabajo material e intelectual.² A partir de este momento la consciencia *puede* imaginarse realmente que es otra cosa que la consciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo, sin representar algo real —a partir de este momento la consciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y pasar a la elaboración de la teoría «pura», de la teología, filosofía, moral, etc. Ahora bien, toda posible contradicción entre esta teoría, teología, filosofía, moral, etc., y las circunstancias y relaciones existentes es cosa que sólo puede presentarse en la medida en que las circunstancias y relaciones sociales existentes hayan entrado en contradicción con la fuerza productiva existente —hecho que, por lo demás, puede darse también en un determinado círculo nacional de circunstancias y relaciones de un modo tal que la contradicción no se presente en este círculo nacional, sino entre esta consciencia nacional y la práctica de las otras naciones, esto es, entre la consciencia nacional y general de una nación.

LAS IDEAS DOMINANTES*

Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes; o lo que es igual, la clase con la que se identifica el poder *material* dominante en la sociedad es la clase que, al mismo tiempo, ejerce el poder *espiritual* en ella dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material, goza con ello, a un tiempo, de la capacidad de disposición sobre los medios de producción espiritual, de tal modo que las ideas y pensamientos de quienes carecen de medios de producción espiritual le vienen, por término medio, sometidos. Las ideas dominantes no son otra

² Momento que coincide con la aparición de la primera variante de ideólogos, los *sacerdotes*.

* Traducción: Jacobo Muñoz. Fuente: MEW III, págs. 46-49.

cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, de las relaciones materiales dominantes concebidas como pensamientos; o sea, de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; o sea, los pensamientos de su dominio. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, consciencia de ello y en ello piensan; en la medida, pues, en que dominan como clase y determinan el alcance global de una época histórica, va de suyo que lo hacen en toda su extensión, dominando, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su época; de ahí, en suma, que sus ideas sean las ideas dominantes de la época. En una época, por ejemplo, y en un país en que el poder real, la aristocracia y la burguesía se disputan el dominio, en que el dominio está, por tanto, dividido, resulta visible como idea dominante la doctrina de la división de poderes, formulada ahora al modo de una «ley eterna».

La división del trabajo, a la que ya nos referimos como uno de los poderes fundamentales de la historia precedente, se manifiesta ahora también en la clase dominante como división entre trabajo espiritual y material, de tal modo que en el marco de dicha clase una parte actúa como los pensadores de la clase en cuestión (sus ideólogos conceptualizadores activos, que hacen de la conformación y sistematización de las ilusiones que esta clase se hace sobre sí misma su rama principal de alimentación), en tanto que los otros se comportan más bien pasiva y receptivamente respecto de estas ideas e ilusiones, dado que en realidad son los miembros activos de dicha clase y tienen menos tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Dentro de dicha clase, esta división a que nos referimos puede dar lugar incluso a un cierto enfrentamiento y hostilidad entre ambas partes, enfrentamiento que desaparece por sí mismo en cualquier caso de colisión práctica en la que sea la propia existencia de la clase lo que peligre, llevando todo ello aparejado la desaparición de la apariencia, como si las ideas dominantes no fueran las ideas de la clase dominante y tuvieran un poder independiente del poder de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone la existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya dijimos más arriba lo necesario.

Ahora bien, si en la concepción del proceso histórico se desgajan las ideas de la clase dominante respecto de la clase domi-

nada, si se les confiere existencia sustantiva, si no se va más allá de afirmar que en tal o cual época han dominado tales o cuales ideas, sin atender a las condiciones de la producción y a los productores de estas ideas, si se descuidan, en suma, los individuos y las circunstancias mundanales subyacentes a dichas ideas, nos encontramos con que se dirá, por ejemplo, que durante la época de dominio de la aristocracia, dominaban los conceptos del honor, de la lealtad, etc., en tanto que durante el dominio de la burguesía han dominado los conceptos de libertad, igualdad, etc. Estos «conceptos dominantes» tendrán una forma tanto más general y abarcadora, cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad. La propia clase dominante se hace, por término medio, la idea de que estos conceptos suyos siempre dominaron, y los diferencia de las representaciones dominantes en épocas anteriores a base de presentarlos como verdades eternas. La propia clase dominante se imagina así las cosas, por regla general. Esta concepción de la historia, común preferentemente a todos los historiógrafos desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que cada vez dominan ideas más abstractas, esto es, pensamientos que cada vez presentan más la forma de la generalidad. Toda nueva clase, en efecto, que pasa a ocupar el lugar de otra anteriormente dominante se ve obligada, incluso para conseguir sus objetivos, a presentar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad; esto es, expresado idealmente: a dar a sus ideas la forma de la generalidad, a presentarlas como las únicas razonables, las únicas válidas de modo general. La clase revolucionaria irrumpe desde un principio, y aunque sólo sea por venir enfrentada a una *clase*, no como clase, sino como representante de la sociedad entera; se presenta como la masa entera de la sociedad frente a la clase única, dominante. La generalidad corresponde 1) a la clase contra el estamento, 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc., 3) a la gran riqueza numérica de la clase dominante, 4) a la ilusión de los intereses *comunes* (ilusión verdadera en un principio), 5) al espejismo de los ideólogos y a la división del trabajo. Puede hacer esto porque en un principio su interés aún coincide realmente más con el interés conjunto de las restantes clases no dominantes, porque aún no ha podido desarrollarse bajo la presión de las relaciones y circunstancias anteriores como un interés específico y singular de una clase no

menos específica y singular. Su victoria viene a convenirles, por tanto, a muchos individuos de las otras clases, de las clases no llamadas a convertirse en dominantes, pero sólo en la medida en que pone a estos individuos en situación de subir e incorporarse a la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el dominio de la aristocracia, hizo así posible a numerosos proletarios el elevarse por encima del proletariado, pero sólo en tanto en cuanto pasaron a convertirse en burgueses. Cada nueva clase impone, por tanto, su dominio sobre una base más amplia que la de las clases anteriormente dominantes, cosa que, sin embargo, hace posible que posteriormente la contraposición entre las no dominantes y la clase dominante, el enfrentamiento de aquéllas contra ésta, se desarrolle con tanta mayor profundidad y fuerza. Factores ambos que condicionan el que la lucha a llevar contra esta nueva clase dominante mute y se traduzca en una negación mucho más radical y decidida de las anteriores circunstancias sociales que la que pudieron alentar todas las clases anteriormente aspirantes al poder.

Toda esta apariencia según la cual el dominio de una determinada clase no es otra cosa que el dominio de ciertas ideas, cesa, naturalmente, por sí misma, tan pronto como el dominio clasista deja de ser la forma de ordenación social, tan pronto, por tanto, como ya no resulta necesario presentar un interés particular como general o «lo general» como dominante.

Tan pronto como las ideas dominantes han sido desgajadas de los individuos dominantes y, sobre todo, de las circunstancias y relaciones a que da lugar toda fase específica del modo de producción, con el consiguiente resultado de presentar las ideas como factor histórico dominante, resulta muy fácil abstraer de todos estos diferentes pensamientos «el pensamiento», la idea, etc., como lo dominante en la historia, asumiendo con ello todas estas ideas y conceptos concretos como «autodeterminaciones» *del* concepto cuya evolución y despliegue ocurre en la historia. Parece en tal caso no menos natural que todas las relaciones entre los hombres resulten derivables del concepto de ser humano, del hombre representado, de la esencia del hombre, *del* hombre. Esto es lo que ha hecho la filosofía especulativa. El propio Hegel reconoce al final de su *Filosofía de la historia* que «sólo se ha ocupado del proceso evolutivo del concepto» y que no ha expuesto otra cosa que la «verdadera *teodicea*» (pág. 446). Una vez aquí, basta con volver los ojos a los productores «del concepto»,

a los teóricos, ideólogos y filósofos para llegar a la conclusión de que los filósofos, los pensadores como tales, son quienes desde un principio dominaron en la historia —conclusión que, como vemos, ya fue, por lo demás, formulada por Hegel.

«NO LO SABEN, PERO LO HACEN»*

Legitimistas y orleanistas formaban, como queda dicho, las dos grandes fracciones del partido del orden. ¿Qué es lo que hacía que estas fracciones se aferrasen a sus pretendientes y las mantenía mutuamente separadas? ¿No era acaso más que el lila y el tricolor de la dinastía de Borbón y la de Orléans, distintos matices de monarquismo? ¿Era acaso, en general, la profesión de fe monárquica? Bajo los Borbones había gobernado la *gran propiedad territorial*, con su clero y sus lacayos; bajo los Orléans, la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir, el *capital*, con todo su séquito de abogados, profesores y retóricos. La monarquía legítima no era más que la expresión política de la dominación heredada de los señores de la tierra, del mismo modo que la monarquía de julio no era más que la expresión política de la dominación usurpada de los advenedizos burgueses.

Lo que separaba, pues, a estas fracciones no era eso que llaman principios, eran sus condiciones materiales de vida, dos especies distintas de propiedad; era el viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que las mantenían unidas a una dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una sobreestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma sobre la base de sus condiciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado, que los recibe por tradición y educación, podrá creer que son los motivos

* Traducción: Manuel Sacristán. Fuente: *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1868, págs. 50-55, y OME 40, págs. 83-85 y 89-90.

determinantes y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuere por convencerse a sí misma y por convencer a las otras de que lo que las separa es la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus encontrados intereses lo que impedía que las dos dinastías se uniesen. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las pretensiones de los partidos y su naturaleza real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son. Orleanistas y legitimistas se encontraron en la República los unos junto a los otros y con idénticas pretensiones. Si cada parte quería imponer frente a la otra la *restauración de su propia dinastía*, esto sólo significaba una cosa: que cada uno de los *dos grandes intereses* en que se divide la *burguesía* —la propiedad del suelo y el capital— aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro. Hablamos de dos intereses de la burguesía, pues la gran propiedad del suelo, pese a su coquetería feudal y a su orgullo de casta, estaba completamente aburguesada por el desarrollo de la sociedad moderna. También los *tories* en Inglaterra se hicieron durante mucho tiempo la ilusión de creer que se entusiasmaban con la monarquía, la Iglesia y las bellezas de la vieja Constitución inglesa, hasta que llegó el día del peligro y les arrancó la confesión de que sólo se entusiasmaban con la *renta del suelo*.

Los monárquicos coligados intrigaban unos contra otros en la prensa, en Ems, en Claremont, fuera del Parlamento. Entre bastidores, volvían a vestir sus viejas libreas orleanistas y legitimistas y reanudaban sus viejos torneos. Pero en la escena pública, en sus acciones y representaciones dramáticas, como gran partido parlamentario, despachaban a sus respectivas dinastías con simples reverencias y aplazaban la restauración de la monarquía ad infinitum. Cumplían con su verdadero oficio como *partido del orden*, es decir, bajo un título *social* y no bajo un título *político*, como representantes del régimen social burgués y no como caballeros de ninguna princesa errante, como clase burguesa frente a otras clases y no como monárquicos frente a republicanos. Y, como partido del orden, ejercieron una dominación más absoluta y más dura sobre las demás clases de la sociedad que la que habían ejercido nunca bajo la Restauración o bajo la monarquía

de julio, como sólo era posible ejercerla bajo la forma de la República parlamentaria, pues sólo bajo esta forma podían unirse los dos grandes sectores de la burguesía francesa, y por tanto poner en el orden del día la dominación de su clase en vez del régimen de un sector privilegiado de ella. Si, a pesar de esto y también como partido del orden, insultaban a la República y manifestaban la repugnancia que sentían por ella, no era sólo por apego a sus recuerdos monárquicos. El instinto les enseñaba que la República había coronado indudablemente su dominación política, pero al mismo tiempo socavaba su base social, ya que ahora se enfrentaban con las clases sojuzgadas y tenían que luchar con ellas sin ningún género de mediación, sin poder ocultarse detrás de la Corona, sin poder desviar el interés de la nación mediante sus luchas subalternas entre ellos y contra la monarquía. Era un sentimiento de debilidad el que les hacía retroceder temblando ante las condiciones puras de su dominación de clase y suspirar por las formas más incompletas, menos desarrolladas y precisamente por ello menos peligrosas de su dominación. En cambio, cada vez que los monárquicos coligados entran en conflicto con el pretendiente que se les opone, con Bonaparte, cada vez que creen que el poder ejecutivo hace peligrar su omnipotencia parlamentaria, cada vez que tienen que exhibir el título político de su dominación, actúan como *republicanos* y no como *monárquicos*, desde el orleanista Thiers, quien advierte a la Asamblea Nacional que la República es lo que menos los separa, hasta el legitimista Berryer, que el 2 de diciembre de 1851, ceñido con la banda tricolor, arenga como tribuno, en nombre de la República, al pueblo congregado delante del edificio de la alcaldía del décimo *arrondissement*. Claro está que el eco burlón le contestaba con este grito: *Henri VI! Henri VI!*

Frente a la burguesía coligada se había formado una coalición de pequeños burgueses y obreros, el llamado partido *social-demócrata*. Los pequeños burgueses viéronse mal recompensados después de las jornadas de junio de 1848, vieron en peligro sus intereses materiales y puestas en tela de juicio por la contrarrevolución las garantías democráticas que habían de asegurarles la posibilidad de hacer valer aquellos intereses. Se acercaron, pues, a los obreros. De otra parte, su representación parlamentaria, la *Montaña*, marginada durante la dictadura de los republicanos burgueses, había reconquistado durante la última mitad de la vida

de la Constituyente su pérdida popularidad con la lucha contra Bonaparte y los ministros monárquicos. Había concertado una alianza con los jefes socialistas. En febrero de 1849 se festejó con banquetes la reconciliación. Se esbozó un programa común, se crearon comités electorales comunes y se proclamaron candidatos comunes. A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía se las despojó de la forma meramente política y se afiló su punta socialista. Así nació la *socialdemocracia*. La nueva *Montaña*, fruto de esta combinación, contenía, prescindiendo de algunos figurantes de la clase obrera y de algunos sectarios socialistas, los mismos elementos que la vieja, sólo que más fuertes en número. Pero, en el transcurso del proceso había cambiado, junto con la clase a que representaba. El carácter peculiar de la socialdemocracia se resume en el hecho de exigir instituciones democrático-republicanas, como medio no para abolir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antagonismo, convirtiéndolo en armonía. Por mucho que difieran las medidas propuestas para alcanzar este fin, por mucho que se adorne con concepciones más o menos revolucionarias, el contenido es siempre el mismo. Este contenido es la transformación de la sociedad por vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía.

No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones particulares de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitada la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos sean todos *shopkeepers* o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en sistema de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones que impulsan, prácticamente, a los pequeños burgueses: el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada.

[...]

Sólo dentro de su intercambio cobran los productos del trabajo una materialidad de valor socialmente igual, separada de sus materialidades de uso sensorialmente diversas unas de otras. Esta escisión del producto del trabajo en cosa útil y cosa-valor no se actúa prácticamente más que a partir del momento en que el intercambio consigue ya extensión e importancia bastantes como para que se produzcan cosas útiles para el intercambio, de modo que el carácter de valor de las cosas importe ya en su misma producción. A partir de ese momento, los trabajos privados de los productores cobran efectivamente un carácter social doble. Por una parte, en cuanto a trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una determinada necesidad social y confirmarse así como miembros del trabajo global, del sistema espontáneo de división social del trabajo. Por otra parte, no satisfacen las múltiples necesidades de sus propios productores más que en la medida en que cada particular trabajo privado útil es intercambiable con cualquier otra especie de trabajo privado útil, o sea, en la medida en que es equivalente al otro. La igualdad entre trabajos diferentes *toto cælo* no puede consistir más que en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción de todos ellos al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza de trabajo humana, trabajo humano abstracto. El cerebro de los productores privados no refleja ese carácter social doble de sus trabajos privados sino en las formas que aparecen en el tráfico práctico, en el intercambio de productos, a saber: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados en la forma de la exigencia de que el producto del trabajo sea útil y útil precisamente para otras personas; y el carácter social de la igualdad entre los trabajos de especies diferentes en la forma de un común carácter de valor de esas cosas materialmente diversas unas de otras, los productos del trabajo.

Así, pues, el que los hombres relacionen los productos de sus trabajos como valores no se debe a que esas cosas sean para ellos meros caparazones materiales de un trabajo humano homogéneo. Al revés. Los hombres equiparan sus diferentes trabajos en cuanto trabajo humano porque equiparan en el intercambio sus heterogéneos productos como valores. *No lo saben, pero lo hacen.* El valor, pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, dar la vuelta al secreto de su propio producto social:

pues la determinación de los objetos de uso como valores es tan producto social suyo como el lenguaje. El tardío descubrimiento científico de que los productos del trabajo son, en cuanto valores, meras expresiones cosificadas del trabajo humano gastado en su producción es un descubrimiento que hace época en la historia evolutiva de la humanidad, pero no disipa en absoluto la apariencia material de los caracteres sociales del trabajo. Un hecho que sólo se impone en esta particular forma de producción que es la producción de mercancías —el hecho, esto es, de que el carácter específicamente social de los trabajos privados y recíprocamente independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y toma la forma de carácter de valor de los productos del trabajo— sigue presentándose a los hombres cogidos en las relaciones y circunstancias de la producción mercantil, incluso después de aquel descubrimiento, como una cosa tan definitiva como la circunstancia de que el análisis científico del aire en sus elementos no impide que la forma aire siga existiendo como forma material física.

[...]

Imaginemos, por último, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción comunitarios y gasten a sabiendas sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se repiten entonces, pero socialmente en vez de individualmente. Todos los productos de Robinson eran producto exclusivo y personal suyo, por lo que eran directamente objetos de uso para él. El producto global de la asociación es un producto social. Una parte de ese producto vuelve a servir de medio de producción. No deja nunca de ser social. Pero otra parte se consume por los miembros de la asociación, como alimentos. Por eso hay que distribuirlo entre ellos. El tipo de esa distribución cambiará según el tipo de organismo social de producción y según la correspondiente altura histórica de desarrollo de los productores. Sólo por trazar un paralelismo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los alimentos se determine por su tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo desempeñaría entonces doble papel. Su distribución social según un plan regula la proporción correcta de las diferentes funciones del trabajo respecto de las diferentes necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo sirve al mismo tiempo de medida de

la participación individual del productor en el trabajo común y, por lo tanto, también en la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de sus trabajos siguen siendo en este caso transparentemente sencillas, tanto en la producción cuanto en la distribución.

El cristianismo, con su culto del hombre abstracto —señaladamente en su desarrollo burgués: protestantismo, deísmo, etc.—, es la forma de religión más adecuada a una sociedad de productores mercantiles, cuya general relación social de producción consiste en comportarse respecto de sus productos como respecto de mercancías, o sea, como respecto de valores, y en relacionar de esa misma forma objetiva sus trabajos privados los unos con los otros, como trabajo humano igual. En los modos de producción del Asia antigua, de la Antigüedad clásica, etc., la transformación del producto en mercancía y, consiguientemente, la existencia de los hombres como productores mercantiles desempeñan un papel secundario, el cual, de todos modos, va cobrando importancia a medida que estas comunidades van entrando en el estadio de su ruina. En el mundo antiguo no existen pueblos mercaderes propiamente dichos más que en los intermundia, como los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y transparentes que los burgueses, pero se basan o bien en la inmadurez del hombre individual, que todavía no se ha desligado del cordón umbilical de su cohesión animal con otros hombres, o bien en relaciones directas de dominio y servidumbre. Esos organismos están determinados por un bajo grado de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por circunstancias correspondientemente limitadas de los hombres en el proceso de producción de su vida material, y por lo tanto, por relaciones también obtusas entre ellos y con la naturaleza. La poquedad real de estos hombres se refleja como apocamiento en el mundo de las ideas, en las antiguas religiones naturales y étnicas. En principio, el reflejo religioso del mundo real no puede disiparse hasta que las relaciones y circunstancias de la vida práctica de trabajo representen para los hombres relaciones razonables, cotidianamente transparentes, entre ellos mismos y con la naturaleza. La imagen del proceso social de la vida, esto es, del proceso material de producción, no depone su velo místico nebuloso más

que si se presenta como producto de hombres libremente puestos en sociedad y que lo someten a su control consciente según plan. Pero eso requiere un fundamento material de la sociedad, es decir, una serie de condiciones materiales de existencia que son, a su vez, producto espontáneo de una historia evolutiva larga y dolorosa.