

La cuestión judía
Carlos Marx
Febrero de 1844

(Tomado de Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, con introducción, notas y traducción al castellano de J. M. Bravo (n/c fuente de traducción), Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1970, páginas 223-257; también para las notas. Las citas de Beaumont y diversas constituciones, página 4 y siguientes, transcritas en esta edición en francés, se han tomado en versión en castellano de OME-5, Crítica, Barcelona, 1978, página 183 y siguientes. Editado en febrero de 1844.)

I

1.- *Bruno Bauer*, El problema judío, *Braunschweig*, 1843. - 2. *Bruno Bauer*, “La capacidad de los judíos y de los cristianos de hoy para llegar a ser libres”, de los Veintiún Pliegos desde Suiza, a cargo de *Georg Herwegh*, *Zúrich y Winterthur*, 1843, pp. 56-71.¹

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

Bruno Bauer les contesta: en Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos egoístas al exigir una emancipación especial para vosotros, en cuanto judíos. En cuanto alemanes tendríais que trabajar para la emancipación política de Alemania, y como hombres por la emancipación humana y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y vuestra ignorancia como una excepción a la regla, sino como su confirmación.

¿O es que lo que pretenden los judíos es que se les equipare a los súbditos cristianos? Entonces reconocen la legitimidad del estado cristiano, reconocen el régimen de sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación alemana?

El estado cristiano sólo conoce privilegios. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene como judío, derechos de los cuales los cristianos carecen. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se le emancipe del estado cristiano, exige que el estado cristiano abandone su perjuicio religioso. ¿Acaso él, el judío, abandona el suyo? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abduquen de su religión?

El estado cristiano no puede, con arreglo a su esencia, emancipar a los judíos, pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el estado siga siendo cristiano y el judío, judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación el uno y de recibirla el otro.

¹ Cfr. Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843; Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zurich und Winterthur, 1843, pp. 56-71.

El estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue el judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte y que las sientan con tanta mayor fuerza cuanto mayor sea el antagonismo religioso del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al estado, más que a la manera judía, es decir, como un extraño al estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ilusoria ley, creyéndose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio del movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en el futuro, que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose a sí mismo como miembro del pueblo judío y al pueblo judío como el pueblo elegido.

¿En aras de qué, entonces, aspiráis los judíos a la emancipación? ¿En aras de vuestra religión? Se trata de la enemiga mortal de la religión del estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania, la ciudadanía no se reconoce. ¿En cuanto hombres? No sois tales, del mismo modo que tampoco lo son aquellos a quienes recurrís.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores. ¿Cuál es, se pregunta, *la naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del estado que tiene que emanciparlo?

Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis religiosa entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan riguroso como eficaz y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer, la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de un problema equivale a su resolución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión y el resultado resumido es el siguiente:

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida, de la contradicción entre el judío y el cristiano es la contradicción religiosa. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una contradicción religiosa? Aboliendo la religión. En cuanto el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, dejarán de enfrentarse a nivel religioso, para hacerlo solamente a nivel crítico, *científico*, en un plano humano. La ciencia constituirá, pues, su unidad. Y las contradicciones a nivel de la ciencia serán resueltas por la misma ciencia.

Efectivamente, el judío alemán se enfrenta con la falta de emancipación política general y con el acusado carácter cristiano del estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las cuestiones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el estado, de *la contradicción entre los prejuicios religiosos y la emancipación política*. La emancipación religiosa se plantea como una condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el estado que ha de emancipar y que tiene que, al mismo tiempo, ser emancipado.

“Perfectamente, se dice, y lo dice el judío mismo, el judío tiene que ser emancipado, pero en cuanto judío, no porque sea judío, no porque profese principios morales tan excelentes y universalmente humanos, el *judío* desaparecerá, en cuanto tal, tras su condición de *ciudadano*, y será *ciudadano* a pesar de ser judío y de permanecer

judío; es decir, será y permanecerá judío, a pesar de ser *ciudadano* y de estar enmarcado en unas relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantendrá en pie el *prejuicio*, a pesar de que sobre él dominen los principios *generales*. Pero si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás.” “Sólo engañosa y falazmente, podría el judío seguir siendo judío en la vida del estado; la mera apariencia sería, por lo tanto, si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que acabaría triunfando; es decir, su *vida en el estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y a la regla.” (“Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu wsrclen”, *Veintiún pliegos*, p. 57.)

Veamos, por otra parte, cómo plantea Bauer la función del estado:

“Francia [dice] nos ha ofrecido recientemente (Debates sostenidos en la Cámara de los Diputados el 26 de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía (como, constantemente, en todas las cuestiones *políticas* desde la revolución de Julio) el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, por otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos.” (*Judenfrage*, p. 64.)

“En Francia, la libertad general todavía no es ley, la *cuestión judía* aún *no* ha sido resuelta *tampoco*, porque la libertad legal (la norma de que todos los ciudadanos son iguales) se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, de por sí libres, en oprimidos y opresores” (p. 65).

¿Cuándo, entonces, va a resolverse para Francia, la cuestión judía?

“El judío dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el estado y sus conciudadanos, como, por ejemplo, ir en sábado a la Cámara de Diputados o tomar parte en las deliberaciones públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluyendo por lo tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios, o *incluso, la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes debería dejarse a su *propio arbitrio como asunto puramente privado*” (p. 65). “Cuando no haya religiones privilegiadas, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente, y ya no habrá religión” (p. 66). “Del mismo modo que el señor Martin du Nord² considera la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente justificado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza de obligar para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo.” (p. 71).

Bauer exige, por lo tanto, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre abandone la religión en general para emanciparse en cuanto *ciudadano*. Y, por otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El estado que presupone la religión no constituye todavía un estado auténtico, un estado real. “Indudablemente *A qué tipo de estado*, la creencia religiosa ofrece al estado garantía. Pero ¿a qué estado? ¿?” (p. 97).

En este punto se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación política* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma

² Nicolas Ferdinand Martin, llamado du Nord (1790-1847), político francés, ministro de justicia en 1840.

era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el ámbito de los “*problemas generales de la época*”.

Bauer incurre en contradicciones por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación política misma. Formula preguntas que su problema no contiene y resuelve problemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: “Su error consistía solamente en partir del supuesto del estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo” (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* el “estado cristiano” y no el “estado en general”, en que no investiga la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, carente de espíritu crítico, de la emancipación política con la emancipación humana en general. Y si Bauer pregunta a los judíos. ¿Tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política*? Nosotros preguntamos a la inversa: ¿Tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el estado en que el judío viva. En Alemania, donde no existe un estado político, un estado como tal estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el estado que profesa el cristianismo como su fundamento. Ese estado es un teólogo *ex profeso*. La crítica es aquí, crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y una crítica de la teología judía. Pero aquí, nos seguimos moviendo en el marco de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, estado *constitucional*, la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política incompleta*. Al conservarse aquí la apariencia de una religión de estado, aun bajo una fórmula insignificante y contradictoria consigo misma, la fórmula de una religión de la mayoría, la actitud de los judíos ante el estado conserva la apariencia de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los estados libres de Norteamérica o por lo menos en parte de ellos, pierde la cuestión judía su significado *teológico*, para convertirse en una verdadera cuestión *terrenal*. Solamente allí donde el estado ha conseguido su total realización, la relación del hebreo, la del hombre religioso en general, con el estado político, es decir, la relación de la religión con el estado, puede presentarse en su particularidad y nitidez. La *crítica* de esta relación deja de ser *teológica* en el momento en que el estado deja de comportarse teológicamente con respecto a la religión, en cuanto empieza a comportarse como estado, es decir *políticamente*, con respecto a ella. La crítica se hace entonces crítica del *estado político*. Y en este punto precisamente, en cuanto la cuestión deja de ser *teológica*, la crítica de Bauer deja de ser crítica. “En los Estados Unidos no hay ni religión de estado ni religión declarada mayoritaria ni preeminencia de un culto sobre otro. Es estado es ajeno a todos los cultos.” (*Marie ou l’esclavage aux Etats-Unis, etc.*, por G. de Beaumont, París, 1835, p. 214)³. Es cierto que existen algunos estados norteamericanos en los que “la constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos” (1, c., p. 225). Sin embargo, “en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honrado” (1, c., p. 224). A pesar de lo cual Norteamérica es el país de la religiosidad, como unánimemente nos

³ Gustave Auguste Beaumont de la Bonninière (1802-1866). Escribió junto con Tocqueville, el *Système pénitentiaire aux Etats-Unis*, París, 1833. Autor además de *Marie, ou l’esclavage aux Etats-Unis*, París, 1835, y de *L’Irlande sociale, politique et religieuse*, París, 1839 y 1842.

aseguran Beaumont, Tocqueville y el británico Hamilton.⁴ Por otro lado los estados americanos nos sirven sólo de ejemplo. El problema estriba en saber cómo se articula una completa emancipación política en relación a la religión. Si hasta en un país de emancipación política completa nos encontramos, no sólo con la existencia de la religión, sino la existencia vivaz y vital de la religión ello será la prueba de que la existencia de la religión no contradice la perfección del estado. Pero dado que la existencia de la religión es la existencia de un defecto, la fuente de ese defecto no podemos seguir buscándola sólo en la esencia del estado mismo. Para nosotros, la religión ya no constituye el fundamento, sino simplemente el fenómeno de la limitación terrenal. Por lo tanto, el carácter burdo de la religión del ciudadano libre nos lo explicamos por sus ataduras terrenales. No estamos afirmando que tengan que acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras terrenales. Lo que afirmamos es que acabarán con sus limitaciones religiosas en cuanto destruyan sus barreras terrenales. No estamos convirtiendo los problemas terrenales en problemas teológicos. Después de haber asistido durante siglos a la disolución de la historia en la superstición, ahora disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión*, para nosotros se convierte en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del estado político, al criticar al estado político, *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura *secular*. Humanizamos la contradicción del estado con una *determinada religión*, por ejemplo, con el judaísmo, viendo en ella la contradicción del estado con *determinados* elementos seculares, humanizamos la contradicción del estado con la *religión general*, al ver en ella la contradicción del estado con sus *premisas* en general.

La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del estado* del judaísmo, del cristianismo, y de la *religión* en general. En su forma, a la manera que corresponde a su esencia, el estado en cuanto *estado* se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión del estado*, es decir, cuando el estado, como tal estado, no profesa religión alguna, cuando el estado se reconoce precisamente tal. La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión definitiva y coherente, porque la emancipación *política* no es la forma definitiva y coherente de la emancipación *humana*.

La limitación de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el estado puede liberarse de un vínculo sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el estado puede ser un *estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*. Tácitamente esto está admitido por el mismo Bauer cuando, a modo de condición de la emancipación política, establece que: “Todo privilegio en general, incluyendo, por lo tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si alguno o varios o, incluso, *la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes tendría que dejarse a su propio arbitrio, en cuanto *asunto puramente privado*”. Por lo tanto, el estado puede haberse emancipado de la religión incluso cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y esa *gran mayoría* no va a dejar de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del estado ante la religión, particularmente del *estado libre*, no es más que la actitud de los *hombres* que forman el estado ante la religión. De donde se infiere que el hombre, *a través del estado, políticamente* se libera de una limitación, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esa limitación de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. De donde también puede deducirse que, además, el hombre liberándose políticamente, se libera dando un *rodeo*, liberándose a través de un

⁴ Thomas Hamilton (1789-1842), científico y escritor escocés, autor, en 1833, de *Men and Manners in America*.

medio, aunque se trate de un *medio necesario*. Y, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del estado, es decir, proclamando al estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante 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 un mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el estado es el mediador al que transfiere toda su esencia terrena, toda su no-servidumbre humana.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El estado, en cuanto tal, anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre declara *abolida* la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo y pasivo, tal y como ya se ha hecho en muchos de los estados de Norteamérica. Este hecho es interpretado con toda exactitud por *Hamilton*, desde el punto de vista político, cuando dice: “*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria*”.⁵ ¿Acaso no está idealmente suprimida la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El censo es la última forma política de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con la propiedad privada, sino que, además, la presupone. A su manera, el estado anula las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* cuando declara el nacimiento, el estado social y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, *partícipe por igual* de la soberanía popular, cuando trata a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del estado. No obstante, el estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su *especial* naturaleza. Lejos de acabar con esas diferencias *de hecho*, el estado existe sólo sobre esas premisas, se siente sólo como *estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a esos elementos suyos. Por eso Hegel *determina* con toda exactitud la actitud del *estado político* con respecto a la religión cuando afirma: “Para que el estado cobre existencia como *realidad moral* del espíritu que *se sabe* a sí misma, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esa distinción sólo se manifiesta en la medida en que el estado eclesiástico llega *a separarse*; sólo así, por encima de las iglesias *particulares*, el estado ha conquistado la *universalidad* del pensamiento, el principio de la propia forma y le da existencia” (Hegel, *Filosofía del derecho*, 1ª Ed., p. 346).⁶ Indudablemente, sólo así, *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el estado como generalidad.

El estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en *cuanto especie*, en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes *al margen* de la esfera del estado, en la *sociedad burguesa*, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como ser *colectivo*, y la vida en *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el estado

⁵ Cfr. Thomas Hamilton, *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Nach die 3, englische Auflage übers. von L. Hout. Mannheim, 1834, vol. I, p. 146.

⁶ G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke*, Berlín 1833, vol. III, p. 346.

político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad.

El conflicto en que se encuentra el hombre, en cuanto seguidor de una religión *particular*, con su posición de ciudadano, y el resto de los hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la escisión *terrena* entre *estado político* y *sociedad burguesa*. Para el hombre, en cuanto burgués “la vida en el estado es sólo apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla”. Indudablemente, tanto el burgués como el judío, se insertan sólo sofisticadamente en la vida del estado, del mismo modo que sólo sofisticadamente en la vida el *citoyen* sigue siendo judío o *bourgeois*, pero esa sofística no es personal. Se trata de la sofística del mismo estado *político*. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la misma que existe entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre político y el hombre religioso es la misma contradicción que existe entre el *citoyen* y el *bourgeois*, entre la *piel de león política* del miembro de la sociedad burguesa y ese mismo miembro.

Bauer deja en pie esa secular pugna a la que, a fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, es decir, la relación entre el estado político y sus presupuestos, aunque se trata de elementos materiales, tales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como educación, religión, la contradicción entre el interés general y el *interés privado*, la fractura entre el *estado político* y la *sociedad burguesa*, mientras que, sin embargo, polemiza contra su expresión *religiosa*. “Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la sociedad burguesa su existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio, en general (p. 8).

Confróntese todo el capítulo titulado “la sociedad civil” (pp. 8 y 9), escrito de acuerdo con el esquema de la filosofía del derecho de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al estado político, se reconoce como necesaria porque el estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* supone un progreso enorme, y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que nos estamos refiriendo a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al privado. La religión ya no es el espíritu del estado, donde el hombre, aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una peculiar esfera, se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido ahora en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. Ya no se trata de la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y del resto de los hombres, lo que *originariamente* era. No es más que el reconocimiento abstracto del carácter particularmente absurdo, de la *extravagancia privada*. El infinito

fraccionamiento de la religión en los Estados Unidos, le confiere ya *exteriormente* la forma de un asunto puramente individual. La religión se ha visto derrocada para descender al mundo de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre entre *público* y *privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al estado, para desplazarla a la sociedad burguesa no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de la emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el estado político brota violentamente, en cuanto estado político, del seno de la sociedad burguesa, donde la autoliberación humana aspira a realizarse en forma de autoliberación política, el estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo en el modo en que procede a la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, a la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como procede a la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos en que la vida política tiene particular conciencia de sí, trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

Efectivamente, el llamado estado *cristiano* que profesa el cristianismo como religión de estado y adopta, consiguientemente una actitud excluyente con respecto a otras religiones, no es el estado cristiano acabado, sino más bien el estado *ateo*, el estado *democrático*, el estado que relega a la religión junto con el resto de los elementos de la sociedad burguesa. Al estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía oficialmente la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como estado*, no logra todavía expresar en forma *profana, humana*, en su *realidad* como estado el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* no el cristianismo en cuanto religión, sino sólo el *substrato* humano de la religión cristiana puede conducir a creaciones realmente humanas.

El llamado estado cristiano es la negación cristiana del estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque todavía apela a la *irrealidad*, a la forma imaginaria de ese meollo humano. El llamado estado cristiano es el estado imperfecto, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y de *santificación* de su imperfección. La religión se convierte para él, por lo tanto y necesariamente en un *medio*, y ese estado es el estado de la *hipocresía*. Existe una gran diferencia entre que el estado *perfecto* cuente, entre sus premisas, con la religión, en razón de la deficiencia siempre implícita en la *esencia* general del estado, o que el estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* en razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso se acusa en la religión la imperfección misma de la *política perfecta*. El llamado estado

cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como estado*. El estado democrático, el estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Al revés, puede prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo profano. El llamado estado cristiano, por el contrario, se comporta políticamente con respecto a la religión y religiosamente con respecto a la política. Y, degradando a mera apariencia las formas de estado, degrada también la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, vamos a examinar la construcción, según Bauer, del estado cristiano, construcción surgida de la contemplación del estado cristiano-germánico.

“Últimamente [dijo Bauer] suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un estado cristiano, esas sentencias de los Evangelios que el estado [actual] no sólo no acata, sino que tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente, [en cuanto estado]. Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan de hecho esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo eso es lo que postula y lleva a cabo el estado cristiano. Este estado ha hecho suyo el espíritu del Evangelio, y si no lo predica con las mismas palabras con que es expresado en el Evangelio, es porque sencillamente, manifiesta ese espíritu en formas estatales, o sea, en formas derivadas de la esencia del estado y de este mundo, pero que quedan reducidas a mera apariencia, en ese renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Ese estado es la repulsa del estado que se lleva a cabo bajo las formas estatales” (p. 55).

Bauer sigue después demostrando cómo el pueblo del estado cristiano es, sencillamente, un no-pueblo, que no posee más que una voluntad, pero cuya verdadera existencia reside en el jefe al que se ha sometido, cuyo origen y naturaleza, sin embargo le es extraño, es decir, fue instituido por Dios, sin cooperación por su parte, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra suya, sino revelaciones positivas, de las que su caudillo tiene absoluta necesidad, así como de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, escindida en infinidad de círculos particulares formados y determinados por el azar, distinguibles y distintos entre sí por sus intereses, peculiares pasiones y prejuicios, y que reciben corno si se tratara de un privilegio la autorización para deslindarse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Bauer mismo dice después. “Cuando la política no pretende ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de fregar cacerolas si lo hiciésemos a modo de rito religioso.” (p. 108). Pues bien, en el estado cristiano-germánico la religión es un “asunto doméstico” del mismo modo que los “asuntos domésticos son religión”. En el estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del “espíritu del Evangelio” de la “letra del Evangelio” es un acto *irreligioso*. El estado que hace hablar al Evangelio con las palabras de la política, con palabras diferentes de las del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no frente a los hombres, cuando menos frente a sus mismos ojos religiosos. Al estado que profesa el cristianismo como suprema norma, que tiene la *Biblia* por *constitución*, se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, porque la Escritura es Sagrada hasta en la letra. Ese estado, lo mismo que la *basura humana* sobre la cual descansa, incurre en una aguda y dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas frases del Evangelio que “no sólo no acata, sino que *tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente*”. Y ¿por qué no quiere disolverse completamente? El estado del que hablamos no puede contestar ni contestarse

esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto oscuro y problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho cuando obliga al estado que especula con la Biblia a que reconozca lo erróneo de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si se trata de *fantasía* o *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *terrenales*, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Dicho estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la Iglesia católica. Frente a ella, frente a una Iglesia que considera el poder secular como su brazo armado, el estado es impotente, impotente el poder *secular* que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado estado cristiano la *alienación* tiene valor, pero no sucede lo mismo con el hombre. El único hombre que vale, el *rey*, es un ser específicamente diferente, distinto del resto de los hombres, un ser de por sí religioso, directamente relacionado con el cielo, con Dios. Los vínculos que se establecen aquí siguen siendo vínculos basados en la *fe*. Por lo tanto, el espíritu religioso, realmente, todavía no se ha secularizado.

Pero el espíritu religioso tampoco puede llegar a secularizarse *realmente*, porque ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un determinado grado de desarrollo del espíritu humano? Pero el espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del cual es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *profana*. El fundamento de este estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, puesto que es la forma ideal del grado *humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo.

Los miembros del estado político son religiosos por dualismo existente entre la vida individual y la genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en la medida que el hombre se comporta con respecto a la vida del estado, localizada en el más allá de su individualidad real, como con respecto a su verdadera vida; religiosos en cuanto que, aquí, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en la medida en que, en ella, el hombre, no sólo un hombre sino cualquier hombre, equivale a un ser *soberano*, a un ser supremo; sin embargo, se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive y vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y elementos más inhumanos; en una palabra, se trata del hombre que aún no es un genérico ser *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, el carácter soberano del hombre real, en cuanto ser extraño, diferente del hombre real, es, en la democracia realidad sensible, presente, máxima profana.

En la democracia perfecta, la misma conciencia religiosa y teológica tiene tanto más valor religioso y teológico cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más se refiera, siempre aparentemente, al espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es una vida real en el más allá. El cristianismo adquiere la expresión *práctica* de su significado religioso-universal, en la medida en que las más dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo y, más todavía, por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión general, de cualquier religión

(cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la variedad religiosa.

Queda, por lo tanto, de manifiesto cómo la emancipación política de la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que se encuentra cualquier fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que *una parte de la contradicción general secular entre el estado político y la sociedad burguesa*. La perfección del estado cristiano viene dada por el estado que se reconoce como tal y hace abstracción de la religión de sus miembros. La emancipación del estado con respecto a la religión no equivale a la emancipación del hombre real con respecto a ella.

De modo que, nosotros, contrariamente a Bauer, no decimos a los judíos: vuestra emancipación política es imposible sin una radical emancipación radical de vuestro judaísmo. Más bien les decimos: ya que os es posible emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, la emancipación humana no equivale a la *emancipación política*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción en la que incurris no radica en vosotros, sino en la esencia y en la *categoría* de la emancipación política. Si seguís presos de esa categoría, entonces quiere decir que estáis participando de un proceso de sujeción general. Del mismo modo que el estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya estado, se comporta cristianamente con respecto a los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derecho de ciudadanía dentro del estado.

Pero si el hombre, a pesar de ser judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del estado ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos*? Bauer lo *niega*. “El problema estriba en saber si el judío, en cuanto tal judío, es decir, el judío que confiesa por sí mismo que se ve obligado por su esencia verdadera a vivir eternamente aislado del resto, es capaz de obtener y conceder a los demás los *derechos generales del hombre*.”

“La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata al hombre, sino que el hombre la va conquistando en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido anteriormente educado. Los derechos humanos no son, por lo tanto, un regalo de la naturaleza, un regalo de la historia precedente, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta el momento, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido, adquirirlos y merecerlos.”

“Ahora bien. ¿Puede realmente el judío llegar a poseer esos derechos? Mientras siga siendo judío la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, le une al resto de los hombres y le disocia de los judíos y, a través de esa disociación declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema ante la cual tiene que relegarse a un segundo plano la esencia humana”.

“Y del mismo modo, al cristiano le es imposible, en cuanto tal, garantizar ninguna clase de derechos humanos.” (pp. 19-20).

Según Bauer, el hombre, si quiere obtener los derechos generales del hombre, tiene que sacrificar el “*privilegio de la fe*.” Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, los derechos humanos en su auténtica forma, en la forma que les confirieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. En cierto modo, esos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el estado. Esos derechos humanos entran

en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los *derechos cívicos*, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, consecuentemente, y a modo de ejemplo, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto que diferentes de los *droits du citoyen*.

Entre esos derechos figura el de la libertad de conciencia, el derecho a la libre práctica de cualquier culto. El *privilegio de la fe* es expresamente reconocido, tanto como derecho humano, como consecuencia de un *derecho humano*, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones, tampoco por las religiosas.” y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano: “La libertad de todo hombre para ejercer el *culto religioso* al que pertenece.”

La *déclaration des droits de l'homme, etc.*, 1793, incluye, entre los derechos humanos, art. 7: “El libre ejercicio de todos los cultos”. Más aún, en lo que se refiere al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones llega a decirse: “La necesidad de enunciar estos *derechos* supone a la presencia o el recuerdo reciente del despotismo”. En relación con este punto puede consultarse la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

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

Constitution de New Hampshire, arts. 5 y 6: “Entre los derechos naturales algunos son inalienable por naturaleza, ya que nada puede serles equiparado. A ellos pertenecen los *derechos* de conciencia.”⁷ (Beaumont, op. cit., 213-214).

La irreconciliabilidad de los derechos del hombre con la religión está tan poco implícita en el concepto de los derechos del hombre que, lejos de ello, el *derecho a ser religioso*, a ser religioso de cualquier manera, a practicar el culto de la religión propia, está expresamente enumerado entre los derechos del hombre. *El privilegio de la fe es un derecho universal del hombre*.

Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre, en cuanto tales, se distinguen así de los *droits du citoyen*, de los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama “hombre”, simplemente hombre, y por qué sus derechos se llaman *derechos del hombre*? ¿Cómo se explica esto? Podemos explicarlo remitiéndonos a las relaciones entre el estado político y la sociedad burguesa, a la ausencia o a la falta de la emancipación política.

En primer lugar, constatamos el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La constitución más radical, la de 1793, puede afirmar:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:

Artículo 2: “Estos derechos, etc. [los derechos naturales e imprescriptible] son: la *igualdad* la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad*.”

¿En qué consiste la *libertad*?

⁷ Las citas de la Constitución de Pensilvania (1776), modificada en 1790) y de la Constitución de New-Hampshire (de 1778), Marx las saca de G. A. Beaumont, *Marie... cit.*, pp. 213-214.

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.”

Así pues, la libertad es el derecho de hacer ejercitar todo lo que no perjudica a los demás. Los límites entre los que uno puede moverse sin dañar a los demás están establecidos por la ley, del mismo modo que la empalizada marca el límite o la división entre las tierras. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué entonces, de acuerdo con Bauer, el judío es incapaz de obtener los derechos humanos? “Mientras siga siendo judío la limitada esencia que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre tiene que unirle al resto de los hombres y separarle de los que no son judíos”. Pero el derecho humano de la libertad no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el *derecho* del individuo *delimitado*, limitado 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?

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

Así pues, el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (*a son gré*), sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal. Esa libertad individual y su aplicación constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano “de disfrutar y disponer *a su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.”

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté* [igualdad y seguridad].

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la libertad más arriba descrita, a saber, que todo hombre se considere por igual mónada y a sí misma se atenga. La Constitución de 1795 define del siguiente modo esa igualdad, de acuerdo con su significado:

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

¿Y la *sûreté*?

Art. 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 concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En ese sentido Hegel califica a la sociedad burguesa de “el estado de la necesidad y del intelecto”.⁸

El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, la *garantía* de ese egoísmo.

⁸ Hegel, op. cit., vol. VIII, p. 242.

Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Resulta extraño que un pueblo, que precisamente empieza a liberarse, que empieza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún, que repita lo mismo en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por lo tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Déclaration des droits de l'homme, etc.*, de 1793). Pero este hecho resulta todavía más extraño cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad* política, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos; que, por lo tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como individuo particular; que, por último, no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

“El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre.” (Declaración de los derechos, etc., de 1791, artículo 2º). “El *gobierno* se halla instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles.” (Declaración etc., de 1793, artículo 1º). Por lo tanto, incluso en los momentos de entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política aparece como simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad, su práctica revolucionaria se encuentra en flagrante contradicción con su teoría. Así, por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza “la libertad *indefinida* de la prensa” (Constitution de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano a la libertad individual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues, “La libertad de prensa no debe ser permitida, cuando compromete la libertad pública” (*Robespierre jeune, Histoire parlementaire de la Révolution française*, par Buchez et Roux, t. 28, pág. 159),⁹ es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre en cuanto individuo, debiendo, por lo tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su *fin*, a esos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento correcto de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

⁹ Cfr. Buchez et Roux, *Histoire Parlementaire de la révolution française*, París, 1834-1836.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el estado extraño al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Se caracteriza por una sola palabra. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como, por ejemplo, la posesión, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Desde este punto de vista, determinaban las relaciones entre el individuo y el *conjunto del estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que viene a ser lo mismo, sus relaciones de separación o exclusión del resto de las partes integrantes de la sociedad. Efectivamente, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al nivel de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su *separación* del conjunto del estado y los constituía en sociedades *particulares* en el interior de la sociedad. A pesar de todo, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido feudal; es decir, excluían al individuo del conjunto del estado, y convertían la relación *particular* de su corporación con el conjunto del estado en su propia relación universal con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían su actividad y situación burguesas determinadas en su actividad y situación universal. Como consecuencia de esta organización, la unidad del estado, en cuanto conciencia, voluntad y actividad de la unidad estatal, el poder general del estado aparece necesariamente como asunto *particular* de un soberano aislado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó ese poder señorial y elevó los asuntos del estado a asuntos del pueblo y que constituyó al estado político en asunto *general*, es decir, como estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad burguesa*. Escindió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte, los individuos y, de otra, los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido vital, la situación burguesa de estos individuos. Liberó de sus ataduras al espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida burguesa a la que se había unido y lo constituyó en la esfera de la comunidad, de la actividad universal del pueblo, en ideal independencia con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida burguesa. Las *determinadas* actividades y condiciones de vida descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del estado. Lejos de ello, la cosa pública en cuanto tal pasó a ser ahora de incumbencia general de todo individuo, y la función política su función universal.

Pero la puesta en práctica del idealismo del estado fue, al mismo tiempo la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa. La supresión del yugo político fue al mismo tiempo la supresión de las ataduras que sujetaban el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue contemporáneamente, la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la apariencia misma de un contenido universal.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento: en el *hombre*. Pero en el hombre que constituía realmente su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este hombre, miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

La libertad del egoísta y el reconocimiento de esa libertad es más bien el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida.

Por lo tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad, sino que obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes (cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio) se lleva a cabo *en uno y el mismo acto*. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *casual* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por lo tanto, *objeto natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como con respecto a la *base de su existencia*, como con respecto una *premisa* que ya no es posible seguir razonando, y, por lo tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo se reconoce bajo la forma del individuo egoísta; el hombre *verdadero*, sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe, pues, certeramente, la abstracción del hombre político, cuando dice: “Quien se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de *cambiar*, por decirlo así, *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; [...]. 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 es la reducción del mundo humano de las relaciones, al *hombre mismo*.

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

Sólo cuando el hombre individual real reincorpora así al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

II

Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden)

Por Bruno Bauer. (Veintiún pliegos, pp. 56-71.)¹⁰

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de *la religión judía y la cristiana*, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su relación con “la capacidad para ser libres”.

De donde se desprende: “El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general”, es decir, para llegar a ser libre; “el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con la culminación de su religión, con un desarrollo que permanece extraño a él”. (p. 71).

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más clara: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse*? La pregunta desde luego, ya no es: ¿libera al hombre el judaísmo o el cristianismo?, sino más bien la contraria: ¿Qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

“Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad” (p. 70).

Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe*, que ya no es la del cristianismo, sino la de la disolución del cristianismo. Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de la “Cuestión judía”, concibiera el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por lo tanto “solamente” una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convirtiese, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De aquí que concluya con razón: “El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada”, cuando supera todo su judaísmo (p. 65).

La actitud de los judíos y los cristianos es, por lo tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa el hecho deja de ser injurioso. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús,¹¹ etc.

¹⁰ Cfr. Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen...*, cit. Pp. 56-71.

¹¹ Cfr. Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Leipzig-Braunschweig, 1841-1842, 3 vols., y David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-1836, 2 vols.

“Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella.” (pág. 71).

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento social específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en *el judío del sabbat* como hace Bauer, sino en *el judío de todos los días*.

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad *práctica, el interés egoísta*.

¿Cuál es el culto terrenal practicado por el judío? El comercio. ¿Cuál su dios terrenal? El *dinero*.

Pues bien, la emancipación del comercio y el *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por lo tanto, con la posibilidad de su existencia, haría imposible la existencia del judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, por otra parte, cuando el judío reconoce como nula esa esencia práctica suya y trabaja en su anulación, trabaja al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo, un elemento *antisocial presente* de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene, necesariamente, que llegar a disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*.

El judío se ha emancipado ya a la manera judía. “El judío que, en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio”. Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los estados alemanes, decide la suerte de Europa.

“Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o todavía no se inclinan ante él lo suficiente, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales.” (B. Bauer, *Judenfrage*; p. 114).

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino en la medida en que el *dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton: “es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios; sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es a sus ojos más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los

objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan llevan a la espalda, de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio, y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros”¹².

Más aún, el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica una expresión inequívoca y normal, tanto que la misma *predicación del evangelio* y la enseñanza de la doctrina cristiana se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado comercia con el evangelio como el evangelista enriquecido se dedica a sus negocios: “Ahí donde le veis, al frente de una respetable congregación, primero fue comerciante y, cuando se hundió su negocio, se hizo ministro del Señor. Ese otro comenzó por el sacerdocio; pero, en cuanto dispuso de cierto dinero, ha dejado el púlpito por los negocios. Son muchos los que ven en el ministerio religioso una verdadera carrera industrial” (Beaumont, loc. cit., págs. 185, 186).

Según Bauer, el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia *política al por mayor*, aunque se le menoscabe *al detalle*, constituye una situación ambigua. (*Judenfrage*, pág. 114).

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en su esclava.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda implícita en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y en ella ha experimentado su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro particular, no es sino la manifestación particular del judaísmo de la sociedad burguesa.

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

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por lo tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte hasta la letrina en objeto de ley divina. La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la *sociedad burguesa* alumbrada totalmente de su seno el estado político. El Dios de la *necesidad práctica* y del *egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por lo tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él.

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

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

¹² Cfr. Tt. Hamilton, *Die menschen und die sitten*, cit., vol. I, pp. 109-110.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable “que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros del aire y las plantas de la tierra, pues también la criatura debe ser libre.”¹³

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *real* y *consciente*, la moral del hombre de negocios. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es objeto de comercio.

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

La ley arbitraria y gratuita del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, arbitrarios y gratuitos, de los ritos puramente *formales* de los que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y su infracción está *castigada*.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo que Bauer descubre en el Talmud, es la relación del mundo del interés individual con las leyes que lo dominan, y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes estriba, necesariamente en la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión*, no pudo seguir desarrollándose teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la práctica, precisamente porque la práctica es su verdad.

El *judaísmo* no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su actividad, porque la necesidad práctica, cuyo cerebro es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía aleatoriamente, sino que se ha *ampliado* con el sucesivo desarrollo de las condiciones sociales.

El *judaísmo* llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa llegar a separarse totalmente de la vida del estado, desgarrar todos sus vínculos genéricos con el egoísmo, con la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos enfrentados los unos a los otros atomística y hostilmente.

El cristianismo ha brotado del *judaísmo*. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por lo tanto, el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había llegado a superar el *judaísmo* real sólo en apariencia. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

¹³ Cfr. Leopoldo Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Berlín, 1839, vol II p. 207. Thomas Münzer (1488-1525), reformador “comunista”, dirigente de los campesinos insurrectos alemanes. Cfr. Engels [*La guerra de los campesinos en Alemania*, Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels – Edicions Internacionals Sedov].

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, en cuanto religión completa, llevase a término *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su general dominio y hacer del hombre y la, naturaleza enajenada, objetos *alienables*, vendibles, objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a ataduras religiosas sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles el significado de una esencia ajena: el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por lo tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no en cuanto esencia abstracta, sino en cuanto esencia altamente empírica, no sólo en cuanto limitación del judío, sino en cuanto la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con el tráfico y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

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

Edicions Internacionals Sedov
Serie Marx y Engels, algunos materiales

Edicions internacionals Sedov



germinal_1917@yahoo.es