

MARX Y LOS ANALES FRANCOALEMANES

SEBASTIAN URBINA TORTELLA

Profesor de Filosofía del Derecho.

En 1843 Carlos Marx escribe la “Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel” y la “Cuestión Judía” que se incorporarán al primer y único ejemplar de los Anales franco-alemanes.

El respaldo material de esta revista fue posible gracias a Arnold Ruge, que se encontraba en mejor situación económica que el resto de los componentes de la difícil empresa, Marx, Hess, Bakunin, etc. Las dificultades no eran sólo de tipo material, relativamente solucionadas, sino problemas derivados de la censura y la policía y de las diferentes mentalidades e intereses intelectuales de la abigarrada plantilla de colaboradores.

Aunque hubo conformidad en que París fuese la ciudad en la que se publicarían los Anales, tanto por ser un centro político y demográfico como por la existencia de una numerosa colonia alemana, las diferencias entre los principales inspiradores de la revista, Ruge y Marx, no podrían dejar de manifestarse.

En los meses anteriores a la publicación de los Anales, que tuvo lugar en Febrero de 1844, se produjo una relación epistolar entre los principales animadores de la revista, aunque nos interesa especialmente la que se estableció entre Marx y Ruge.

La impresión que dan las tres cartas que Marx le escribió es la de que no quería mostrar, en toda su extensión, su verdadero pensamiento por miedo a provocar un enfrentamiento con Ruge que diera al traste con los Anales, aunque la ruptura con Ruge se producirá más tarde, en el mismo año 1844, por sus divergencias políticas.

Entre las cartas de Marx a Ruge y sus escritos en los Anales hay un giro más claro y decidido a favor de un planteamiento revolucionario que no aísle teoría y práctica, y hacia la convicción de que los cambios políticos por sí solos, que colmaban el humanismo democrático de Ruge, no eran suficientes para una liberación radical de la humanidad. El que Marx ligara la realización de la esencia del hombre a la abolición de la propiedad privada, el que no se conformara con cambios en la forma de Estado, aún reconociendo su gran importancia, alejaba sin remedio el idealismo humanista de Ruge y la acción revolucionaria del proletariado que propugnaba Marx.

En todo caso, las tres cartas de Marx a Ruge nos muestran su preocupación por la situación de Alemania y la manera de salir del viejo mundo que representa y del que nada bueno puede ya esperarse. Los Anales eran, para Marx, un instrumento para despertar al nuevo mundo, aunque no todas las cabezas de sus compañeros lo vieran igual.

En la carta de Mayo de 1843 precisa Marx que el conocimiento y construcción del futuro no se llevará a término según el estilo de Cabet, es decir, proponiendo sistemas como el de su "Viaje a Icaria", sino por medio de la crítica radical del mundo presente. En efecto, Marx no pretende inventarse dogmáticamente un nuevo mundo que supere al Estado prusiano, manifestación de la voluntad arbitraria del rey, ya que el sustrato material de la monarquía prusiana, el hombre como animal inferior, se complementa con el carácter despótico y arbitrario de su monarca. La visión del nuevo mundo no puede contemplarse desde las condiciones del viejo, es decir, las del hombre como animal inferior y el despotismo regio. "Mientras se actúe en el ámbito del mundo político de los animales no se pueden dar reacciones mas que dentro de sus límites, y no existe progreso de ninguna clase si no se abandona el elemento básico, y se pasa al mundo de la democracia" (1).

Para salir de esta situación, de este submundo inhumano y filisteo que constituye la barrera de la modernidad, se requieren una serie de circunstancias confluyentes. Podríamos decir que el modo de producir y reproducir la existencia es una de tales circunstancias, que facilitará el derrumbamiento de los viejos edificios, ya inhabitables. Aunque no se detiene en la explicitación minuciosa del sistema de producción, está ya presente el planteamiento antihegeliano de considerar al sistema productivo como sujeto, como factor básico y condicionante de las formas

(1) Karl Marx, Arnold Ruge, "Los Anales franco-alemanes". Ediciones Martínez Roca, S.A. 2ª edición, 1973, pág. 54.

jurídico-políticas hasta el punto de que el modo de producir, histórico y no natural, provocará rupturas cuya solución cae fuera del ámbito de las posibilidades estructurales de lo jurídico-político. “Pero el sistema de la industria y del comercio, de la propiedad y la explotación del hombre conduce, más aún que el incremento de la población, en el interior de la sociedad contemporánea, a una fractura que el viejo régimen no puede sanar...” (2).

En cuanto al aumento de población no basta, por si solo, ya que se requiere tener conciencia de la libertad, a pesar de que la fuerza y la brutalidad de los acontecimientos que conducen a la desesperación constituyan, para Marx, una situación objetiva adecuada para que germine la esperanza, ya que en estas circunstancias favorables adquiere pleno sentido la finalidad de los Anales y que el “en si” se convierta en “para si”, es decir, que se tome conciencia de la realidad para ser capaz de avanzar hacia otros objetivos. “Por nuestra parte, tenemos que poner en evidencia el viejo mundo y crear positivamente el nuevo” (3).

Así, otra de las circunstancias que va a permitir la consecución de la meta deseada, es decir, el Estado democrático, será la conciencia de libertad que aparece en una conjunción favorable de materialidad y espiritualidad. Dice Marx: “Sólo este sentimiento, desaparecido del mundo de los griegos y sublimado por el Cristianismo en el aéreo azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres con el más alto de los fines: un Estado democrático” (4).

Si ya tenemos los fundamentos para la acción, el nuevo sistema de producción y la conciencia de libertad, ahora sólo hace falta la acción misma, “postura activa de los hombres que sienten vivir una situación insostenible, ya que, el despotismo de todos ha puesto en evidencia la necesidad de la violencia, la imposibilidad de actuar humanamente” (5).

El momento de la lucha es visto, pues, como el momento final, reflexivo, sentido, y materialmente fundamentado en unos presupuestos que sólo ofrecen dos opciones, o mantenerse en su brutalidad o conducir a este trabajoso final. En este sentido, dice Marx: “Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos para que la humanidad que piense reflexione y se una a la humanidad que sufre, tanto más perfecto será el fruto que

(2) *Ibidem*, pág. 56.

(3) *Ibidem*, pág. 56.

(4) *Ibidem*, pág. 51.

(5) *Ibidem*, pág. 56.

el mundo lleva en su regazo” (6).

El objetivo práctico que persigue Marx es el de cambiar el viejo mundo por el nuevo mundo, el mundo de la arbitrariedad, irracionalidad y despotismo, por el mundo del Estado democrático que realizará la razón, todavía con un planteamiento hegeliano de visión del Estado como expresión de la moralidad y la razón.

Sin embargo, Marx quiere despertar al hombre dormido gracias a una crítica radical de lo presente que haga tomar conciencia de la realidad y por ello de su inhumanidad. Esta toma de conciencia parece ser el elemento básico para superar una situación que califica de vergüenza nacional, a pesar de manifestarse alejado de posiciones nacionalistas.

A partir de esta situación de vergüenza nacional, la conciencia de libertad se derivará, en parte, de circunstancias materiales y tendrá, a su vez, una serie de consecuencias. Las consecuencias se refieren a que el Estado filisteo, como lo denomina Marx, cuya forma de manifestación es la brutalidad, lleva a la necesidad de violencia, aunque esta comprensión de tal necesidad sólo es posible a partir de la conciencia de libertad. Las demás, son circunstancias que preparan el terreno a la espera de que se de la toma de conciencia, materialización que se da cuando arrancamos el velo religioso y político que impide ver la realidad de lo presente y su consecuencia, la necesidad de superación del viejo mundo. Dado que la conciencia no se da inmediatamente a los hombres, Marx, ayudado por la fuerza de un conjunto de circunstancias quiere facilitar esta toma de conciencia que permitirá, a su vez, la acción.

Por su parte, el Estado democrático, representativo, significa para Marx la ruptura del viejo mundo; la inserción en el nuevo Estado, que ya no será el resultado de la voluntad arbitraria del monarca, anclado, incluso por encima de su propia voluntad, en las estrechas posibilidades de una realidad inhumana. Este nuevo Estado que realiza la razón representado por el de la Revolución francesa, y el viejo mundo y el viejo Estado, están representados por la situación alemana.

La vergüenza nacional alemana parece representar una especie de catarsis, pero esta catarsis no es posible sin la crítica radical de Marx que ponga en evidencia esta situación que provoca la vergüenza nacional. Si la vergüenza nacional se diera por sí misma, habría preparado el terreno

(6) *Ibidem*, pág. 56.

para que se produjera, como próximo paso, la conciencia de libertad, pero en tal caso la crítica radical que Marx quería plasmar en los Anales no habría sido necesaria. En realidad esta vergüenza nacional es la inhumana realidad desvelada por la crítica radical. "Y si realmente llegara a avergonzarse toda una nación, dicha nación semejaría a un león que se recoge sobre si mismo antes de saltar" (7). Parece claro que, a partir de los presupuestos de Marx, esta situación no podría darse ya que la inhumanidad de la situación no permitía, directamente la adquisición de la conciencia de libertad, y de ahí la justificación de los Anales. No obstante, unas palabras de Marx nos pueden causar desconcierto: "Ningún pueblo desespera y aunque se vea obligado a esperar por obtusidad, llegará un día, después de muchos años, que en un alarde de repentina inteligencia, llevará a cabo sus más elevados deseos" (8).

Frente al anterior esquema de Marx que consiste en un laborioso proceso que conduce a la conciencia de libertad y a la acción, aparece ahora, la llama que alumbraba el objetivo final. El sujeto de la revolución, el pueblo, tomará algún día un inesperado atajo que conduce a la libertad. Sin embargo, esta cita de Marx parece tener como objetivo reaccionar ante la desesperanza que mostraba Ruge, pilar fundamental de la revista, en una carta que éste le escribiera en Marzo de 1843, y no parece representar la verdadera síntesis de su pensamiento.

Un nuevo elemento, el destino, parece jugar un importante papel en el hundimiento de este viejo barco de arbitrariedad y despotismo, pero, en tal caso ¿qué importancia tienen la crítica radical y la toma de conciencia? Su función sería la de acelerar el destino que, más pronto o más tarde, tendría que realizarse. Señala Marx, en tal sentido: "Se pudiera llevar un buen rato a la deriva un barco cargado de locos; pero no escaparía a su destino, precisamente porque los locos no lo creerían. Este destino es la revolución, que se encuentra a nuestras puertas" (9).

Esta revolución necesaria, según Marx, que tal vez considera necesaria por deseable, es la consecución del Estado democrático representativo. Sin negar la influencia hegeliana que hay en Marx, resulta curioso observar que las dos citas más descarada y descarnadamente deterministas las encontremos en dos cartas de Marx a Ruge de Marzo y Mayo de 1843. Si las cartas a Ruge representan su pensamiento, si la meta final

(7) *Ibidem*, pág. 46.

(8) *Ibidem*, pág. 50.

(9) Karl Marx, *Manuscritos de París*. Anuarios franco-alemanes 1844. OMES. Crítica. Grupo Editorial Grijaldo, pág. 166.

se aparece como por ensalmo, si el reflexivo y laborioso proceso ya no tiene importancia, el trabajo y la ilusión de Marx por los Anales perdería sentido.

En el primero de los dos artículos de Marx publicados en los Anales, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", dice Marx que la crítica a la religión es la crítica a la suposición de que la realidad del hombre se encuentra en el cielo. Pero este hombre visto por medio de la religión es solamente un hombre aparential y la mistificación religiosa no está, ciertamente, desconectada de las condiciones materiales existentes, ya que son éstas, la existencia de trabajo alienado, la cosificación de las relaciones entre los hombres, etc., las que dan sentido a este hombre visto desde el prisma de la religión, desprendido de su inhumanidad, inhumanidad que le viene dada a partir de las condiciones sociales reales que vienen justificadas por las producciones teóricas de clase, conceptualizando universalmente intereses particulares.

Porque sin reconocer la verdadera realidad del hombre, la realidad invertida de que habla Marx, no es posible escapar de las formas ilusorias que se construyen sobre tal realidad. La crítica a la religión es, para Marx, la condición primera de toda crítica porque la ilusión religiosa impide la crítica radical del viejo mundo y la consecución de una conciencia de libertad, ya que el hombre es visto como efecto y no como causa. Es decir, "El hombre hace la religión; la religión no hace al hombre" (10).

Cuando dice Marx que el hombre no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo, formula una crítica implícita a Feuerbach. Y esta crítica es necesaria porque desde la perspectiva del hombre abstracto no puede darse una crítica radical que, partiendo de la negación de las concretas relaciones sociales, aspire a que el hombre realice su esencia humana, como realización de todas sus potencialidades. Dado que la religión la hace el hombre concreto y no el hombre abstracto, no puede hacerlo sino a partir de sus reales condiciones concretas y la mistificación religiosa es posible en cuanto que falsa negatividad de la realidad invertida en que vive. Solamente a partir de una realidad en la que la libertad del individuo sea condición de la libertad de todos deja de tener sentido la producción teórica como mistificación.

El enfrentamiento con la religión no es un enfrentamiento ya que la realidad de la religión hay que buscarla fuera de ella, porque a ésta

(10) Karl Marx, Arnold Ruge, "Los Anales..." op. cit. pág. 101.

la hace el hombre concreto y a éste la realidad invertida en la que vive. Por tanto, la crítica directa tendrá que ser la crítica a la sociedad y a las relaciones que alberga en su seno.

Una vez más podemos descubrir una crítica implícita a Feuerbach en estas palabras de Marx: “La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado...” (11). Lo que Marx añade a la crítica de Feuerbach a la religión es la acción práctica del hombre para organizar el nuevo mundo sin detenerse en la autocomplacencia de la crítica teórica, propia de la Alemania de su tiempo, como sociedad que sólo vivía en su cabeza los problemas reales de su época, realidades que Marx buscará en otros países de Europa. “La negociación misma de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos” (12).

Por otra parte, la crítica de Marx a la Escuela Histórica del Derecho, por justificar el presente por el pasado, y en definitiva, por negar la revolución como ruptura con lo existente, es una crítica a las formas ilusorias de la libertad que tanto perjudicaban a Alemania y que tanto preocupaban al joven revolucionario. No es ni en el cielo ni en el pasado donde el hombre debe buscar su libertad, sino en la negación de lo presente, en la superación de una negatividad que impide la realización de la esencia humana. Por ello la crítica adquiere su verdadero sentido, su justificación, en cuanto que sirve para la acción, en cuanto instrumento para la lucha.

Prosigue Marx su crítica tanto a los alemanes partidarios de la práctica, porque no pueden eliminar la filosofía sin realizarla como a los alemanes partidarios de la teoría, porque no pueden realizar la filosofía sin eliminarla. Es decir, a los prácticos les critica el no ser prácticos, o ser falsamente prácticos, al no traducir la filosofía en realidad, por no tener en cuenta la única realidad alemana que está a la altura de los países desarrollados, es decir, su filosofía; a los teóricos les critica el no ser teóricos, o ser falsamente teóricos, porque viajan apriorísticamente de filosofía en filosofía, porque su punto de partida y de llegada son filosóficos, porque sólo podrían afirmarse si se niegan a si mismos como tal imagería abstracta. O bien no se da un paso hacia la organización práctica que alumbrará el nuevo mundo, o bien el hombre aparece como predicado de un proceso abstracto que no permite encarar siquiera las condi-

(11) *Ibidem*, pág. 102.

(12) *Ibidem*, pág. 103.

ciones necesarias para que pueda darse una conciencia de la liberación. Entiendo que, cuando Marx dice que “la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza material” está criticando a los prácticos alemanes por su inhibición práctica, y al afirmar que “la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem”, critica a los teóricos, porque sus apriorismos filosóficos no ven al hombre real como sujeto de su historia y por ello no pueden servir para que la teoría sea verdadera teoría, es decir, para que se convierta en poder material para las masas. Abolición, pues, de la filosofía pero realizándola, no negándola simplemente o no realizándola.

También hace Marx referencia a la lucha que realizó el protestantismo contra algo exterior al hombre laico, contra el cura, pero ahora la lucha va dirigida contra el interior del hombre mismo, contra su falsa conciencia. Sin embargo, esta lucha contra el interior del hombre laico no puede realizarse desde el interior sino desde las relaciones sociales, que justifican y hacen necesaria esta lucha. Aunque es preciso que el hombre interiorice la crítica radical de las relaciones sociales para que pueda pasar a la práctica ya que la acción práctica no es una consecuencia mecánica de las relaciones sociales deshumanizadas. No tendría sentido la crítica de Marx al partido práctico alemán, de no pasar a la práctica, sin que este momento voluntario, voluntariedad sólo posible a partir de la inhumanidad de una realidad invertida que se hace presente en la conciencia. “No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento” (13).

A pesar de que Marx señala que el pueblo alemán no goza de las ventajas que son propias de los defectos civilizados del mundo de los estados modernos, es decir, las ventajas y los defectos propios del Estado que construye la revolución burguesa, critica radicalmente la revolución simplemente política. Esta crítica radical, que no aparece en las cartas a Ruge, expresa la necesidad de que la revolución no sea un engaño, y el engaño que Marx anuncia es el de los supuestos intereses generales que esconden reales intereses de clase. Una vez más el hombre no podrá realizar su esencia humana, su universalidad real, no conceptual o ficticia, en unas relaciones sociales en las que el hombre no pueda realizar su libertad como condición de la libertad de los demás. En una revolución solamente política, las nuevas formas jurídico-políticas expresarán, otra vez, una realidad invertida, y la liberación de una clase aparecerá de nuevo como la liberación de toda la sociedad. Por eso la burguesía no puede liberar al hombre porque no puede negar al proletariado, que es condi-

(13) *Ibidem*, pág. 111.

ción de su propia existencia. Para Marx, el proletariado es la única clase que puede alcanzar la universalización real de las potencialidades humanas, porque al negar su inhumanidad afirma la humanidad de toda la sociedad, porque la liberación de su inhumanidad no es condición de ningún privilegio sino condición de la libertad de todos, de igual modo que al negarse el esclavo desaparece la figura y la función opresora del amo.

En esta crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel, las formas jurídico-políticas aparecen como formas de una realidad invertida, y es la sociedad y no el Estado el terreno decisivo donde se albergan directamente las relaciones sociales. Frente a Hegel, Marx coloca al Estado en su sitio, es decir, como predicado y no como falso sujeto, encarnación del Espíritu infinito que tiene como predicados finitos a la familia y a la sociedad civil. De ahí que su preocupación por las formas políticas sea secundaria respecto al papel primario del sujeto real, el hombre concreto y sus relaciones sociales y económicas que pasan, de ser instrumentos subordinados de la realización del Estado, a fundamentadores del mismo.

En el otro artículo de Marx, "La cuestión judía", publicado igualmente en los Anales franco-alemanes, hace referencia a la crítica que hace Bauer tanto al Estado cristiano como al hombre judío, en cuanto que hombre religioso. La crítica de Bauer será retomada por Marx para plantear el problema en una dimensión distinta y más profunda.

"Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. ¿Acaso él, el judío, abandona el suyo?" (14). Para Bauer la eliminación de las religiones privilegiadas y la reducción de la religión a asunto privado, eliminará la alienación religiosa. "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 " (15).

Sin embargo, la emancipación en cuanto ciudadano no puede desligarse de otro problema conexo, cual es el tipo de emancipación que se postula. La emancipación en cuanto ciudadano hace que Bauer critique el Estado cristiano, mientras que la emancipación en cuanto hombre hace que Marx critique el Estado en general. Por eso pregunta Marx: "Tene 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

(14) Ibidem, pág. 224.

(15) Ibidem, pág. 227.

la religión” (16). La crítica del Estado en cuanto Estado cristiano y del judío en cuanto hombre religioso no trasciende los límites de la crítica teológica propia de Bauer, y no es éste, precisamente, el terreno en el que Marx quiere plantear el problema de la emancipación humana.

El primer paso es, para Marx, el tratamiento político de la religión por parte del Estado en vez del tratamiento teológico de la misma. Se trata de la situación propia del Estado Constitucional o del Estado que se ha realizado plenamente como tal, es decir, el que se afirma como Estado político y no teológico, permitiendo así la contemplación política de la relación Estado-ciudadano, también en el terreno religioso, es decir, privatizar la religión, tratamiento opuesto al propio del Estado del privilegio, objeto de crítica tanto de Bauer como de Marx, aunque desde diferentes perspectivas.

Cuando Marx se refiere al Estado que ha conseguido su total realización menciona a algunos Estados libres de Norteamérica, así como a la enmienda 1ª a la Constitución de los Estados Unidos, en donde se dice: “El Congreso no hará ley alguna por la que se establezca una religión, o se prohíba ejercerla...” (17).

Pero, de todos modos, nos encontramos todavía en un primer paso del problema ya que el tratamiento político de la religión, su privatización en definitiva, no conduce ni a la desaparición de la religión ni a una contradicción de la misma con el Estado. ¿Por qué al desaparecer el Estado teológico no desaparece también la religión? Dado que no se ha producido de hecho tal desaparición, parece que la causa no debe buscarse en el Estado, con lo cual tendríamos ya una crítica a la crítica de Bauer a la religión. Desde el planteamiento de Marx la religión no se asienta en el Estado sino en la sociedad civil. Dice al respecto: “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” (18).

No estamos ya ante el problema planteado por Bauer, del judío en cuanto religioso, que al emanciparse religiosamente se emancipa políticamente, sino del judío en cuanto hombre, y por ello el problema de la

(16) *Ibidem*, pág. 228.

(17) 1ª Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos. (Enmienda de 1791).

(18) Karl Marx, Arnold Ruge, “Anales...” op. cit. págs. 229-230.

emancipación humana y no la simplemente política. Estamos ante el problema de que la realización del Estado no conduce a la realización del hombre. La privatización del individuo constituye la realización del Estado pero no la realización del propio individuo, no la realización en que pensaba Marx, entendida como real emancipación humana. El Estado se realiza generalizando políticamente la privatización de las dimensiones humanas. El hombre se iguala en el Estado, realizándolo, pero esta igualación es la de una privacidad (la religión, la propiedad) que lo mantiene alienado, porque esta emancipación a la Bauer es sólo la emancipación posible, aunque insuficiente de un Estado sólo realizado políticamente. Se trata, pues, de una emancipación política que no disuelve, que no puede disolver, el aislamiento y escisión que representa la privacidad. Estaríamos, en este caso, ante una generalización ficticia ya que se trata de una generalización en el ámbito de la política que deja sin disolver la privacidad egoísta e individual del hombre concreto. Esta generalización política es la que permite el adecuado desarrollo de las relaciones sociales propias de la sociedad burguesa, es decir, las relaciones entre seres egoístas, cuyo egoísmo "natural" sólo puede superarse ficticiamente en el ámbito de la generalización política, en el ámbito de las relaciones políticas. Estas últimas representan la forma de manifestación del Estado, mientras que las diferencias materiales y el individualismo egoísta representan su posibilidad de existencia como tal Estado.

Si la premisa de que parte Marx es la de que la religión es un defecto, la no eliminación de este defecto en el ámbito del Estado político indica que este Estado puede convivir perfectamente con este defecto. De ahí que la emancipación humana no pueda provenir del Estado político ya que lo que éste hace es trasladar la religión a la esfera de la privacidad, de igual modo que lo hace con la propiedad. Por eso el Estado del privilegio, el Estado cristiano, puede convertirse en Estado político liberándose de anteriores ataduras y, sin embargo, no libera al hombre. Lo que hace es elevar la contradicción a principio político, generalizando a nivel formal una serie de postulados que no se corresponden a las diferencias materiales de la sociedad. En efecto, estas generalizaciones abstractas se justifican en tanto existen realmente las diferencias materiales en la sociedad civil, ya que en caso contrario perderían sentido las teorizaciones a nivel de principios cuando se vivieran como práctica diaria.

A pesar de todas las críticas, Marx valora en alto grado esta emancipación propia del Estado político frente al anterior Estado del privilegio, que hacía suya, que hacía pública, una determinada religión, aunque tal emancipación no fuera para él un punto de llegada. "No cabe duda de que la emancipación política supone un progreso enorme, y aun-

que 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” (19).

No parece, pues, frente a algunas interpretaciones, que Marx despreciara la emancipación política. Además; la crítica que hace se refiere a una época histórica concreta, “al orden del mundo actual”, lo que no hace sino destacar que las formas políticas de emancipación no pueden modelarse caprichosamente al margen de la vida real, es decir, al margen de las relaciones de la sociedad civil. Si Marx consideraba como “un progreso enorme” la emancipación política de su tiempo parece razonable suponer que no sería insensible a los avances que en este terreno se hayan producido, donde se hayan producido, a pesar de ciertas tendencias a considerar a Marx como un personaje maquiavélico. Claro es que las distintas formas políticas de emancipación no conducen por sí solas a la emancipación práctica, a la emancipación humana general. Además, la emancipación política lleva dentro de sí unos límites últimos que no le pertenecen realmente, unos límites que no han sido puestos caprichosamente a su voluntad porque la realidad del hombre “natural”, del hombre egoísta, no puede dejarse totalmente a un lado. La historia de la emancipación política es una historia hipotecada. “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 tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre” (20).

El Estado político tiene como limitación última no sólo que no aspira a suprimir la religiosidad real sino que no aspira a suprimir la propiedad privada, que no aspira a suprimir la escisión entre el hombre público y el privado. A pesar de los bienvenidos y enormes progresos de las emancipaciones políticas, que tienen un ancho y flexible campo de experimentación y mejoramiento social, queda pendiente el hiato de lo público-privado. Esta es la razón de que, para Marx, las emancipaciones políticas no sean fases de un proceso más o menos hegeliano, sino el final provisional o coronación política de un proceso dentro del proceso, cuyas limitaciones propias no permiten conducir a la emancipación humana, es decir, la superación de la alienación en el Estado y en la sociedad civil burguesa.

(19) *Ibidem*, pág. 234.

(20) *Ibidem*, pág. 235.

En sus comentarios a los llamados derechos humanos, hace Marx una primera referencia a su carácter histórico, para frenar los ímpetus de intemporalidad propios de las grandes revoluciones. “No se trata de una idea innata al hombre, sino que el hombre la va conquistando en la 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...” (21).

Marx incide aquí en la historia como construcción del hombre por medio de la lucha, lucha que requiere una teorización previa, como la de los derechos humanos, que permite orientar esta lucha hacia objetivos concretos, objetivos que están asentados en el propio pasado, en las tradiciones históricas. De ahí que la lucha no se proponga cualquier objetivo, sino remontarse sobre la historia anterior, o algunos aspectos de ella y justificar su nuevo presente por el rechazo de un pasado que ya no sirve y por la esperanza de un futuro mejor. Y esta historia de los principios y de las esperanzas es también la historia real.

El otro aspecto que quisiera destacar, de los comentarios de Marx a los derechos humanos, es importancia que concede a la práctica, y su crítica a la consideración de los derechos humanos como medios. La, llamemos, utilización de los derechos humanos, o bien puede entenderse como una simple manifestación contingente de la difícil traducción de la teoría a la práctica, o bien como una insalvable coherencia interna de una emancipación política que no puede llevarse a la práctica hasta sus últimas consecuencias. En este segundo caso los proclamados derechos humanos no serían un fin en si mismos. “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” (22).

La postura de Marx no parece ser la del que contempla estos derechos humanos, proclamados por las revoluciones francesa y americana, desde el punto de vista interno, es decir, contemplando estas faltas como lamentables y esporádicas desviaciones de los principios proclamados y creídos. Tampoco parece ser la del curioso y neutral observador

(21) Ibidem, págs. 240-241.

(22) Ibidem, pág. 245.

que se limita a constatar la ocurrencia de unas determinadas desviaciones de los postulados teóricos. Por el contrario, su actitud más bien parece la de quien, aún lamentando que este enorme progreso no se materialice en su totalidad, entienda que el individualismo egoísta en que se constituye la sociedad civil, como instancia separada del cielo de la comunidad política, tenía que dar estos resultados, resultados de escisión entre teoría y práctica.

Este parece ser el campo de juego en el que, según Marx, se tendrían que desarrollar estos 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 materialistas que forman su contenido de vida" (23). Frente a la escisión entre el hombre "natural" o individuo egoísta y el hombre político o ciudadano, Marx defiende la que llama emancipación humana, en la que no se daría la separación individuo-sociedad, fundamento, a su vez, de la separación entre el hombre real y el hombre abstracto. "Sólo cuando el hombre individual real incorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" 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" (24).

Aún con la ayuda de nuevos derechos humanos, allí donde se proclaman y defiendan, no parece que podamos acceder a los tan socorridos proyectos colectivos que permitan superar la privacidad, entendida como una expresión de aislamiento y egoísmo individual, sin esta reincorporación del hombre individual al ciudadano abstracto.

(23) *Ibidem*, pág. 248.

(24) *Ibidem*, pág. 249.