

INTRODUCCIÓN

Para Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

Después de haberse refutado su *oratio pro aris et focis*¹ de carácter celestial, la existencia *profana* del error quedó seriamente comprometida. El hombre, que, en la realidad imaginaria del cielo donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar sólo la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica antirreligiosa es que *el hombre hace la religión* y no la religión al hombre. Más precisamente: la religión es la autoconciencia y la autovaloración del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, ubicado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hom-*

¹ En latín, en el original: Oración por los altares y los hogares [N. de T.].

bre, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos mismos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, Point-d'honneur² espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, el argumento general para su consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* del ser humano, porque el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por lo tanto, la lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra *ese mundo* para el que la religión es su *aroma* espiritual.

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo³.

Renunciar a la religión en tanto dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para éste una dicha *verdadera*. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es *exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones*. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en *germen*, la *crítica de este valle de lágrimas*, rodeado de una *aureola* de religiosidad.

² En francés en el original. [N. de T.].

³ Cf. con la nota 1 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 109), donde el traductor M. Simon recorre ejemplos sobre la concepción de la religión en la tradición marxista. La comparación de la religión con los efectos narcóticos, analgésicos, del alcohol y de drogas como el opio parece ser creación de Bruno Bauer, mientras que su difusión sería obra de Moses Hess y Karl Marx. Muchos otros también la usaron, como Ludwig Feuerbach y Heinrich Heine [N. de T.].

La crítica arrancó las cadenas a las flores ilusorias, no para que el hombre soporte las siniestras cadenas desnudas de toda fantasía, sino para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas. La crítica de la religión desilusiona al hombre, para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su realidad como hombre desilusionado que ha entrado en razón, para que sepa gravitar alrededor de sí mismo y, en consecuencia, alrededor de su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no se decida a girar alrededor de sí mismo.

Por lo tanto, la *tarea de la historia* consiste en descubrir la *verdad del más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer el *más allá de la verdad*. La *tarea de la filosofía*, la cual está al servicio de la historia, es, después de desenmascarar la *forma sagrada* de la alienación humana, desenmascarar la alienación *bajo sus formas no-sagradas*. La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra; la *crítica de la religión*, la *crítica del derecho*; la *crítica de la teología*, la *crítica de la política*.

El estudio que sigue⁴ — y que constituye una contribución al tema — no se atiene directamente al original, sino a una copia, a la *filosofía* alemana del Estado y del derecho. Y esto sucede sencillamente porque concierne a *Alemania*.

Si tomáramos como punto de partida el *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado sería siempre un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político ya se encuentra, como un objeto polvoriento, en el depósito histórico de los pueblos modernos. Si yo niego las pelucas

⁴ Marx se refiere precisamente a este mismo escrito, compuesto entre 1843 y 1844 [N. de T.].

empolvadas, todavía me quedan las pelucas sin empolvar. Si yo niego la situación alemana de 1843, me encuentro, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, mucho más alejado del centro de la actualidad.

Más aún, la historia alemana se jacta de haber tenido una evolución, ejemplo de la cual no se constata en ningún otro pueblo del cielo de la historia, ejemplo que ningún otro pueblo imitará. En efecto, nosotros hemos tomado parte en las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Nosotros hemos vivido una restauración, primero porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, debido a dos causas: al comienzo, porque nuestros señores tuvieron miedo, y después, porque no lo tuvieron. Nosotros, conducidos por nuestros pastores, una sola vez tuvimos la compañía de la libertad: *el día de su entierro*.

Hay una escuela que legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer, una escuela que declara rebelde a cada grito del siervo contra el látigo ruso puesto que el látigo ruso, hereditario, histórico, está cargado de años. Esta escuela —a la cual la historia sólo muestra su *a posteriori*, como el Dios de Israel a su servidor Moisés⁵— es la *escuela histórica del derecho*⁶. Ella habría inventado la historia alemana, si ella

⁵ Éxodo XXXIII, 23: "Después retiraré mi mano y tú verás mis espaldas. Pero nadie puede ver mi rostro".

⁶ Cf. con la nota 4 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 110). El traductor M. Simon recuerda que el fundador de la escuela histórica del derecho había sido el jurista alemán Gustav v. Hugo (1764-1844). Asiduo lector de Kant, en su obra mayor *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, siete volúmenes compuestos entre 1792 y 1821, se ocupa del derecho natural. Junto al ideólogo Karl v. Savigny (1779-1861), y el his-

misma no fuera una invención de la historia alemana. Como un Shylock, pero como un Shylock lacayo, ella, por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, invoca el testimonio de su apariencia, su apariencia histórica, su apariencia germano-cristiana.

Por el contrario, unos bonachones entusiastas, teutómanos por sangre y liberales por reflexión, buscan la historia de nuestra libertad más allá de la historia, en las selvas teutónicas. Pero, si sólo se la encuentra en las selvas, ¿en qué difiere nuestra historia de la libertad, de la historia de la libertad del jabalí? Además, es bien sabido que a cada pregunta, su respuesta. Entonces, ¡dejemos en paz a las selvas teutónicas!

¡Guerra al estado de cosas alemán! ¡Con fuerza! Éste se encuentra *por debajo del nivel de la historia*, está *por debajo de toda crítica*, pero continua siendo objeto de crítica; como el criminal, que se encuentra por debajo del nivel de la humanidad, continua siendo objeto del *verdugo de las altas obras*. Cuando la crítica lucha contra el estado de cosas, la crítica no es la pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objetivo es su *enemigo*, al que desea, no refutar, sino *aniquilar*. Pues el espíritu de esta situación ha sido refutado. En sí misma, ésta no es un objeto *digno de pensamiento* sino una *existen-*

toriadador Leopold v. Ranke (1795-1886), sentó las bases para la investigación histórica de carácter científico, con respeto por la pura realidad histórica. Los integrantes de la escuela histórica combatían la filosofía hegeliana que establecía procedimientos de construcción de la historia y le cuestionaban que introdujera, de manera arbitraria, una teleología en el desarrollo de la historia. Por su parte, Marx, en abierta polémica, atacó a esta escuela histórica en artículos periodísticos. Allí, denostó a Hugo por escéptico, por acotarse al estudio de las fuentes y por aceptar toda existencia como autoridad y fundamento [N. de T.].

cia tan despreciable como despreciada. La crítica no tiene necesidad de ponerse de acuerdo con ella misma sobre esta cuestión ya que tiene una idea clara al respecto. Ella no se presenta como un *fin en sí mismo* sino solamente como un *medio*. Su *pathos* fundamental es la *indignación*; su obra esencial, la *denuncia*.

Se trata de describir una sorda presión que ejercen, unas contra otras, todas las esferas sociales, un mal humor general e inactivo, una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las bajezas, de por sí, no es más que la *bajeza del poder*.

¡Qué espectáculo! La sociedad se divide hasta el infinito en las más variadas razas, enfrentadas unas contra otras, con sus pequeñas antipatías, su mala conciencia y una brutal mediocridad. Precisamente a causa de su recíproca actitud, equívoca y sombría, es que sus *señores* las tratan a todas ellas, sin discriminar, como *existencias meramente concedidas*. E incluso ellas mismas deben reconocer y proclamar como una concesión del Cielo el hecho de ser *dominadas, gobernadas y poseídas*. Ahora bien, ¡existen soberanos cuya grandeza se halla en razón inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica que está en el centro del *combate*. En el combate, no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble, si es un par, si es un enemigo *interesante*; se trata sencillamente de *herirlo*. Se trata de no otorgar a los alemanes ni un solo instante de ilusión ni resignación. Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las es-

feras de la sociedad alemana como la *partie honteuse*⁷ de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle así *coraje*. De esta manera, queda satisfecha una necesidad imperiosa del pueblo alemán: las necesidades de los pueblos son, en persona, los fundamentos últimos de su satisfacción.

Y este combate contra el contenido limitado del *status quo* alemán no carece tampoco de interés para los pueblos modernos, ya que el *status quo* alemán es la *forma acabada y sincera* del *ancien régime*⁸, y el *ancien régime* es la *falta oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos; y éstos siguen siendo importunados por las reminiscencias de ese pasado. Para estos pueblos, es instructivo ver el *ancien régime*, que entre ellos ya vivió su *tragedia*, cómo representa ahora su *comedia* bajo el aspecto del espectro alemán. Su historia era *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo; en cambio, la libertad era un capricho personal; en otros términos, mientras se creía y debía creer en la justificación del *ancien régime*. Durante el tiempo en que el *ancien régime* estaba en lucha, como orden del mundo existente contra un mundo aún en gestación, vivía al amparo de un error de la historia universal, que no era simplemente un error personal. Por esto, su caída fue trágica.

Por el contrario, el actual régimen alemán es un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universal-

⁷ En francés, en el original [N. de T.].

⁸ En francés, en el original. Las siguientes apariciones de este término, también en francés, en el original [N. de T.].

mente reconocidos, es la vanidad del *ancien régime* expuesta ante los ojos del mundo; y aquél sólo se imagina creer aún en sí mismo y exige al mundo la misma ficción. Si todavía creyera en su propia *esencia*, ¿intentaría esconderla bajo la apariencia de una esencia extranjera? ¿E intentaría su salvación en la hipocresía y la sofística? El *ancien régime* moderno ya no es más que el *comediante* de un orden del mundo cuyos *héroes verdaderos* han muerto. La historia es radical y atraviesa fases antes de enterrar una forma anciana. La fase final de una forma de la historia universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, una vez heridos de muerte trágicamente en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, debieron morir otra vez — esta segunda vez cómicamente — en los *Diálogos* de Luciano. ¿Por qué, esta trayectoria de la historia? Para que la humanidad se despierta *serenamente* de su pasado. Esta decisión histórica serena es la que nosotros reclamamos a los poderes públicos de Alemania.

Por el contrario, cuando la misma realidad político-social moderna se somete ella misma a la crítica, cuando, entonces, la crítica se eleva hasta el plano de los problemas verdaderamente humanos, se encuentra por fuera del *status quo* alemán, o, de otro modo, aborda su objeto *por debajo* de él. ¡He aquí ejemplo! Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación de la industria, y el mundo de la riqueza en general, con el mundo político. ¿Bajo qué forma comienza este problema a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *derechos protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*⁹. La teutomanía

⁹ Se trata de la teoría proteccionista que demanda una intervención del Estado en la producción, a través de la instalación de tarifas aduaneras: derechos protectores (*Schutzzölle*). El proteccionismo tiene una forma extrema en el sistema prohibicionista que tiende a eliminar la competen-

ha pasado de los hombres a la materia y, así, un buen día, nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del acero se vieron transformados en patriotas. Por tanto, en Alemania, ahora se empieza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, de forma que se le confiere la *soberanía hacia el exterior*. Entonces, en el presente, Alemania comienza a debutar con aquello que comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. La situación vieja y podrida contra la cual estos Estados se rebelan bajo un plan teórico, y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludada en Alemania — la que todavía apenas se atreve a llevar la teoría *listiana*¹⁰ a la más implacable práctica — como la aurora naciente de un bello porvenir. Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se enuncia en términos de *economía política* o de *dominio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania se enuncia en términos de *economía nacional* o de *dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. Por lo tanto, en Francia y en Inglaterra, se trata de suprimir el monopolio, que ha completado su ca-

cia de los comerciantes extranjeros mediante derechos de aduana elevados o mediante prohibiciones con el sólo objeto de defender la economía nacional. En una Alemania preocupada por la supresión de las aduanas interiores y comprometida en un desarrollo industrial naciente, estas concepciones económicas suscitaron un vivo interés [N. de T.].

¹⁰ Friedrich List (1789-1846), profesor alemán de economía política en la Universidad de Tübinga, escribió una teoría en defensa del sistema proteccionista, que, en su homenaje, lleva su nombre. Concibió la evolución económica en etapas: primero, toda nación necesita aumentar sus propias capacidades de producción; luego, puede ingresar en la competencia del mercado. Pero, conociendo las dificultades para el desarrollo de una industria que se expone a la competencia extranjera ya desde sus comienzos, List apoyaba la creación de protecciones aduaneras para la fase inicial del proceso. Liberal en política y en economía, el teórico fomentó en Alemania la creación de la unión aduanera germana, la *Zollverein*, la que, más tarde conduciría a la creación del Estado alemán [N. de T.].

mino hasta sus últimas consecuencias; en Alemania, se trata de llevar al monopolio hasta sus últimas consecuencias. Allí, se trata de encontrar la solución; aquí, todavía, la cuestión sólo se circunscribe al conflicto. ¡Suficiente como ejemplo de la forma *alemana* de los problemas modernos, ejemplo de cómo nuestra historia, parecida a un recluta torpe, hasta ahora no ha tomado otra tarea más que reproducir, a modo de ejercicio, historias trilladas!

Por lo tanto, si la *totalidad* de la evolución alemana no superara la evolución *política* alemana, un alemán podría tomar parte en los problemas del presente, a lo sumo, a la manera como puede hacerlo un *ruso*. Sin embargo, si el individuo particular no se ve trabado por los límites de la nación, menos aún la nación entera puede liberarse con la liberación de un sólo individuo. Los escitas no progresaron ni un paso hacia la cultura griega, aún si Grecia entera cuenta con un escita entre el número de sus filósofos¹¹.

Por fortuna, nosotros, los alemanes, no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia de Alemania. Entonces, si, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes*¹² de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes*¹³ de nuestra historia ideal —es decir, la *filosofía*— nuestra crítica figura

¹¹ Anacarsis, filósofo de origen escita, del siglo VI A. C. Diógenes Laercio lo incluye entre los Siete Sabios de Grecia [N. de T.].

¹² En francés, en el original [N. de T.].

¹³ En francés, en el original [N. de T.].

en el centro mismo de los problemas sobre los que el presente dice: *that is the question*¹⁴. Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe, es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la altura del moderno presente *oficial*. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir a esta historia hecha de sueños en el estado de cosas existentes, y someter a crítica, no sólo a esta historia existente, sino también, y al mismo tiempo, a su prolongación abstracta. En lo concerniente al Estado y al derecho, su futuro no puede *limitarse* ni a la negación directa de su situación real ni a la puesta en obra directa de su situación ideal, puesto que su situación ideal implica la negación directa de su situación real, la cual, desde el punto de vista de los pueblos vecinos, casi ha *sobrevivido* a la puesta en obra de su situación ideal. En consecuencia, no le falta razón al partido político *práctico* cuando, en Alemania, exige la *negación de la filosofía*. Se equivoca no al exigir sino al detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica. Cree consumir esta negación por el hecho de volverle la cabeza y darle la espalda a la filosofía, mientras murmura acerca de ella algunas frases malhumoradas y banales. Su limitado horizonte no logra colocar a la filosofía en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana*, e incluso cree falsamente que ella se encuentra *por debajo* de la *práctica alemana* y de las teorías que están a su servicio. Vosotros exigís que se tome como punto de partida a los *gérmenes reales de la vida* pero olvidáis que el ver-

¹⁴ En inglés, en el original [N. de T.].

dadero germen de vida del pueblo alemán no ha hecho hasta aquí más que vegetar bajo su cráneo. En una palabra, no podéis suprimir la filosofía sin realizarla.

Es un error similar, aunque partiendo de factores inversos, al que cometía el partido político *teórico*, que tiene su origen en la filosofía.

Este partido sólo vio en la lucha actual el *combate crítico de la filosofía con el mundo alemán*; no tomó en consideración que la *filosofía que existe desde entonces* pertenece ella misma a este mundo para el que es su *complemento*, aún cuando se trate de un complemento ideal. Crítico con su antagonista, no tuvo una actitud crítica consigo mismo; en efecto, tomó las *hipótesis* de la filosofía y, entonces, o bien se detuvo en los resultados ya obtenidos por ésta, o bien presentó exigencias y resultados tomados de otros lados como exigencias y resultados de la filosofía, aunque éstos sólo pudieran obtenerse — admitiendo su legitimidad — por la negación de la *filosofía existente desde entonces*, de la filosofía como filosofía. Evitamos dar una descripción más detallada de este partido que puede ser reducido a su principal defecto: *creyó poder realizar la filosofía sin suprimirla*.

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del derecho*, que ha recibido de Hegel su forma última, la más rigurosa y la más rica, es lo uno y lo otro, al mismo tiempo, tanto análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la negación categórica de todo lo que hasta aquí ha sido la *conciencia política y jurídica alemana*, que tiene su expresión más importante, la más universal, elevada al rango de *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho*. La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente* de pensar el

Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania; a la inversa, la concepción *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real*, sólo era posible porque y en tanto que el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real*, o bien provee al hombre *total* sólo de una satisfacción imaginaria. En política, los alemanes han *concebido* aquello que los otros pueblos han *hecho*. Alemania era la *conciencia teórica* de estos pueblos. El carácter abstracto y presuntuoso de su pensamiento siempre fue a la par de la unilateralidad y de la estrechez de la realidad que se verifican en ellos. Por lo tanto, si el *status quo* de la *estructura alemana* del Estado expresa la perfección del *ancien régime*, la perfección de la astilla clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *ciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del Estado moderno*, la desagradable condición de su propia carne.

Como un simple y decidido adversario de lo que hasta aquí fue la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no cierra su camino en ella misma sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*.

Se plantea la siguiente pregunta: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*¹⁵, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro más inmediato de estos pueblos?

Sin duda, el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derroca-

¹⁵ En francés, en el original [N. de T.].

da por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas. La teoría es capaz de conmover a las masas una vez que ella demuestra *ad hominem*, y ella demuestra *ad hominem* una vez que deviene radical. Ser radical es tomar la cosa desde su raíz. Ahora bien, la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en que parte de la supresión *positiva* y determinada de la religión. La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual *el hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Estas condiciones no pueden ser mejor retratadas que mediante la exclamación de un francés, a propósito de un proyecto de impuesto sobre los perros: "¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fueseis hombres!"

Incluso históricamente, la emancipación teórica tiene una significación específicamente práctica para Alemania. Porque el pasado *revolucionario* de Alemania es teórico, es la *Reforma*. Como en ese entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo.

Es cierto que *Lutero* venció a la servidumbre por *devoción*, porque la sustituyó por la servidumbre por *convicción*. Quebró la creencia en la autoridad porque restauró la autoridad de la creencia. Transformó a los clérigos en laicos porque transformó a los laicos en clérigos. Liberó al hombre de la religiosidad exterior porque hizo de la religiosidad, el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, porque colocó cadenas en el corazón.

Pero si el protestantismo no era la verdadera solución del problema, si estaba en la posición correcta. Entonces, el combate del laico contra el *clérigo fuera de él* ya no correspondía, sino el combate contra su *propio clérigo interior*, contra su naturaleza *clerical*. Si la transformación protestante de los laicos alemanes en clérigos emancipó a los papas laicos, es decir, a los *príncipes*, de sus hombres de Iglesia, de los privilegiados y los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes – por cierto, muy beatos – en hombres emancipará al *pueblo*. Pero, así como la emancipación no se detuvo en los príncipes, la *secularización* de los bienes tampoco se detendrá en la *explotación*, llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. En esa época, la acción más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos¹⁶, fracasó frente a la teología. Hoy, fracasada la propia teología, la realidad menos libre de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era el sir-

¹⁶ Las predicaciones de Lutero durante los comienzos de la Reforma (1524-1525) fueron apropiadas por movimientos populares que produjeron levantamientos de campesinos, pronto condenados por el iniciador del protestantismo. Entre estos movimientos se contaban los anabaptistas de la ciudad de Münster y, luego, los nicodemitas y libertinos, quienes "insistieron sobre la inspiración directa que el Espíritu Santo concedía al fiel, acentuando místicamente, por una parte, la hostilidad hacia las ceremonias y cualquier forma de culto externo, y proclamando, por otra, la igualdad social y económica de todos los creyentes en el espíritu evangélico. Los desheredados, y sobre todo las masas campesinas alemanas, en efervescencia desde hacía muchos años, vieron en la nueva fe también un medio de redención social. Ante las profanaciones y los excesos llevados a cabo por estos pobres fanáticos, reaccionaron, Lutero con toda la violencia verbal de que era capaz y los nobles alemanes, con una ferocidad militar aún mayor". (Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999, págs. 246-247) [N. de T.].

viente más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el sirviente incondicional de algo aún más bajo que Roma: de Prusia y de Austria, de los hidalgos de los campos y de los filisteos.

Sin embargo, una dificultad fundamental parece obstaculizar una revolución *radical* alemana.

En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, un fundamento *material*. Una teoría sólo se concreta en un pueblo en la medida en que ella es la concreción de sus necesidades. Ahora, ¿el enorme desacuerdo entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana tendrá como correlato el mismo desacuerdo que existe, por un lado, entre la sociedad burguesa y el Estado y, por otro, entre esta sociedad y ella misma? ¿Las necesidades teóricas se convertirán, sin transición, en las necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado los grados intermedios de la emancipación política al mismo tiempo que los pueblos modernos. No siquiera ha alcanzado en la práctica a las fases que ha superado teóricamente. ¿Cómo podría realizar un *salto mortal*¹⁷ para saltar no sólo más allá de sus propias barreras, sino también, y al mismo tiempo, por sobre las barreras de los pueblos modernos, barreras que debe sufrir y visualizar como la liberación de sus propias barreras reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales, cuyas condiciones y lugar de nacimiento parecen justamente faltar.

¹⁷ En italiano, en el original [N. de T.].

No obstante, si bien Alemania sólo ha acompañado al desarrollo de los pueblos modernos con su actividad abstracta del pensamiento sin tomar parte activa en los verdaderos combates de este desarrollo, ha compartido, por otra parte, los *sufrimientos* sin participar de sus gratificaciones, sin compartir la satisfacción parcial. A la actividad abstracta, corresponde el sufrimiento abstracto. Por esto, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea sin haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Se podrá compararla con un *adorador de fetiches*, que muere de las dolencias del cristianismo.

Si, ante todo, se consideran los *gobiernos alemanes*, se constatará que éstos son empujados por las circunstancias, por la situación de Alemania, por el estado de la cultura alemana, y, finalmente, por su propio buen instinto, a combinar los *defectos civilizados* del mundo político moderno, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *ancien régime*, que sí podemos jactarnos de poseer plenamente. Y, así, Alemania debe participar cada vez más, si no en la cordura, por lo menos en la sinrazón de estas estructuras de Estado que se sitúan más allá de su propio *status quo*. ¿Acaso hay en el mundo, por ejemplo, un país que comparta, de un modo tan ingenuo como la Alemania que se dice constitucional, todas las ilusiones de la forma constitucional del Estado, sin compartir ninguna de sus realidades? O bien, ¿no debía ser necesariamente alemana la ocurrencia de asociar los suplicios de la censura a los suplicios de las leyes de septiembre en Francia¹⁸, que presu-

¹⁸ Son las leyes francesas de septiembre de 1835, cuyo artífice fue el entonces Ministro del Interior Adolphe Thiers (1797-1877), quien fuera primer Presidente de la Tercera República (1824-1827). En 1834, se su-

ponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, igualmente en el Sacro Imperio Romano Germánico se encontrarán los *vicios* de todas las formas de Estado. Que este eclecticismo alcance un nivel insospechado hasta hoy lo testimonia la *glotonería estético política* de un rey alemán¹⁹ quien aspira a representar todos los roles de la monarquía, tanto feudal como burocrática, tanto absoluta como constitucional, tanto autocrática como democrática—

cedieron levantamientos obreros, en Lyon y París, contra el gobierno de la Monarquía de Julio. La insurrección fue aplastada. Con posterioridad se tomaron represalias adicionales, utilizando como pretexto el atentado fallido del 28 de julio contra el rey Luis Felipe, entre las que se cuentan las leyes de septiembre de 1835. Su aplicación contribuyó al mantenimiento de la monarquía, al restringir las actividades del Senado y adoptar solapadamente medidas rigurosas para la prensa: aumento de la cuantía de caución en los depósitos de los periódicos, amenazas de encarcelamiento y multas para quienes se expresaran en contra de la propiedad privada y el sistema estatal vigente, etc. Contemporáneo de los hechos, Marx se expresó al respecto. Publicó artículos en los que criticaba el accionar del gobierno de Prusia que cala en una paradoja: en tanto condenaba sólo con palabras la censura en Francia, la reforzaba [N. de T.].

¹⁹ El rey al que Marx alude es Federico Guillermo IV (1795-1861) quien rigió Prusia desde 1840 hasta su muerte. Recibió el mote de “el romántico sobre el trono” porque prefirió rodearse de intelectuales, artistas y humanistas antes que seguir la carrera de las armas en la que se habían lucido sus antecesores. Nostálgico de un pasado glorioso, especialmente del Sacro Imperio Romano Germánico, su llegada al trono habla esperanzado a los alemanes partidarios de la unificación. Pero sus acciones de gobierno pronto decepcionaron a correligionarios y enemigos y las críticas brotaron desde todos los ámbitos. Sus medidas tendieron al fortalecimiento de la monarquía y a la postergación de intentos democráticos, aunque a menudo eran contradictorias y difusas. Marx y Engels participan, en artículos periodísticos, de las voces en contra del soberano y Engels. Federico Guillermo queda caracterizado como un político ambiguo, inconsecuente, timorato, atravesado por pensamientos heterogéneos. En 1858, sufrió un ataque cerebral; murió loco tres años más tarde [N. de T.].

aspira a representarlos, si no en la persona del pueblo, al menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, al menos para *sí mismo*. En tanto Alemania carezca de un presente político constituido en un mundo particular, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera universal del presente político.

Ni la revolución *radical*, ni la emancipación humana general constituyen un sueño utópico para Alemania, sino, por el contrario, la revolución parcial, la *revolución única-mente* política, la revolución que deje en pie los pilares de la casa. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, únicamente política? Sobre el hecho de que una parte de la sociedad civil²⁰ se emancipe y logre la dominación general de la sociedad, partiendo de su *situación particular*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero solamente a condición de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, dinero y cultura, o pueda adquirirlos a su antojo.

²⁰ El origen de la expresión “sociedad civil” está en Hegel (Hegel, Georg Wilhelm F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main, 2 Auflage, Suhrkamp, 1989. Hay trad. española: *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975). “Con el concepto de sociedad civil — instancia de escisión ética entre la familia y el estado — Hegel menta la compleja red de relaciones e instituciones sociales, económicas y jurídicas de la sociedad capitalista industrial, una red que, en principio, ya había sido desplegada por la economía política clásica” (Mazora, Martín, *La sociedad civil en Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, pág. 23.). Para el filósofo alemán, sociedad civil y Estado son nociones que se oponen y excluyen, en tanto la primera se constituye de los intereses privados y egoístas de los individuos que buscan sus beneficios económicos personales. De esta manera, el Estado es exterior al individuo en quien conviven a un tiempo el ciudadano y el hombre privado. Esta situación tiene por consecuencia el desgarramiento interno del ser humano, su alienación [N. de T.].

Ni hay una sola clase de la sociedad civil que pueda desempeñar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, un momento durante el cual confraterniza con la sociedad en su conjunto y se funde con ella, un momento durante el cual se confunde con ella y es sentido y reconocido como su *representante general*, en el cual sus reivindicaciones y sus derechos son, en verdad, los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, y en el cual esa clase es realmente el cerebro y el corazón sociales. Una clase particular no puede reivindicar la dominación general más que en nombre de los derechos generales de la sociedad. Para tomar por asalto esta posición emancipadora y, por tanto, explotar políticamente todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el sentimiento del valor espiritual. Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* coincidan, para que una cierta condición valga por la condición de la sociedad entera, se necesita que, recíprocamente, todos los vicios de la sociedad se concentren en otra clase; se necesita que cierta categoría social sea la del escándalo universal, la encarnación de la limitación universal; una determinada esfera social debe ser considerada como el *crimen manifesto* de la sociedad toda, de tal modo que la liberación de esta esfera sea considerada como la autoliberación general. Para que un Estado²¹ sea el Estado de la liberación *par exce-*

²¹ En este caso, Marx usa el término Estado para referirse al "Tercer-Estado", concepto y principio ya presente en los ideólogos de la Revolución Francesa. En 1789, el sacerdote Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), uno de los fundadores del Club de los Jacobinos, en 1789 escribió *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (París, Flammarion, 1988), en verdad, la extensión de un folleto de combate de 1788 titulado *Essai sur les privilèges* (París, PUF, 1992), (de ambos textos hay trad. española *¿Qué es el Tercer Estado?* y *Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza,

*llence*²², es necesario que, recíprocamente un Estado sea el Estado de esclavitud. La significación negativamente universal de la nobleza y del clero francés condicionó la significación positivamente universal de la *burguesía*, la clase directamente limítrofe, y la más opuesta.

Ahora bien, en Alemania, cada clase particular no sólo carece de espíritu de continuidad, de rigor, coraje y cinismo, lo que podría marcar a cada una como el representante negativo de la sociedad. Cada categoría social carece asimismo de la grandeza de alma que, siquiera fuese momentáneamente, pudiera identificarla con el alma popular, carece de esa genialidad que entusiasma al poder material por el poder político, carece de esa intrepidez revolucionaria que lanza al enemigo estas palabras insolentes: *No soy nada y debería serlo todo*. Este *egoísmo modesto* que pone por delante a sus límites y permite que se los utilice en su contra constituye, por el contrario, el capital de la moral y la honestidad alemanas, no sólo en los individuos sino también en las clases. De ahí que la relación entre las diversas esferas de la sociedad alemana no sea dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a percibirse y a colocarse al lado de las otras con sus exigencias particulares, no cuando se ve oprimida, sino cuando, sin su participación, las condiciones de la época crean una base inferior sobre la

2003). La concepción que de estos escritos se desprende es el Tercer Estado como conjunto integrado por todos los individuos con excepción de los privilegiados, es decir, los nobles y el alto clero, y sin distinción entre los diferentes reclamos de la burguesía y el campesinado. Siéyes exige de este Estado que se lance a la acción política porque él es la nación y la ley misma. El ideólogo de la Revolución Francesa también hace uso de la palabra Estado, usada de manera llana, para referirse a la categoría más baja de la sociedad, la que está aplastada por el orden de los privilegiados, sin los cuales, podría ser libre y floreciente [N. de T.].

²² En francés, en el original [N. de T.].

que ella puede, a su vez, ejercer presión. Incluso la *autosatisfacción moral de la clase media alemana* no descansa sino sobre la conciencia de sentirse la representante general de la mediocridad filistea de todas las demás clases. Por lo tanto, no son los reyes alemanes solamente los que acceden al trono *mal-á-propos*²²; cada esfera de la sociedad civil ve su derrota antes de haber celebrado su victoria, desarrolla sus propias limitaciones antes de haber sobrepasado las limitaciones que tiene enfrente, hace valer su naturaleza mezquina antes de haber podido hacer valer su generosidad. De esta manera, la ocasión de un gran papel siempre está perdida antes de presentarse; una vez que una clase establece la lucha con la clase inmediatamente superior, las otras clases se involucran en la lucha con aquélla que se encuentra por encima. Entonces, el príncipe se encuentra en lucha contra la realeza, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, al tiempo que el proletario ya comienza su combate contra el burgués. La clase media apenas se atreve a concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación, cuando ya el desarrollo de la situación social así como el progreso de la teoría política proclaman que este punto de vista es anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia, basta con que un individuo sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania, se debe ser nadie para no tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual; en Alemania, su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En

²² En francés, en el original [N. de T.].

Francia, cada clase es un *idealista político* y no se percibe, ante todo, como clase especial, sino como el representante de las necesidades sociales en general. Entonces, el papel del *emancipador* se transmite sucesivamente, en dramático movimiento, a las diversas clases del pueblo francés, hasta llegar por último a esta clase que ya no realiza la libertad social partiendo de la premisa de ciertas condiciones situadas fuera del hombre – aunque creadas por la sociedad humana – sino que organiza todas las condiciones de la existencia humana partiendo de la premisa de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica está tan desnuda de espíritu que la vida del espíritu lo es en el sentido práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni posee la capacidad de emancipación general hasta que es obligada por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus propias *cadenas*.

¿Dónde se encuentra, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase cuyas *cadenas* son *radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la *disolución* de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico* sino solamente el título de *hombre*; no presenta una oposición parcial contra las consecuencias de la estructura política alemana, sino una oposición universal contra las premisas de esta estructura. En fin, esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, en consecuencia,

lograr emancipar a éstas; en una palabra, ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, examinada como una categoría social particular, es el *proletariado*.

Para Alemania, el proletariado comienza recién a formarse con la irrupción del movimiento *industrial*, pues la pobreza que constituye al proletariado no es la pobreza *resultante de una creencia natural* sino la *pobreza artificialmente producida*; no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que nace de la *aguda descomposición*, ante todo, de la disolución de la clase media – aunque, como de suyo se comprende, la pobreza natural y la servidumbre germano-cristiana también vayan incorporándose, poco a poco, a la masa proletaria.

Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden del mundo existente hasta el momento*, no hace sino expresar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución efectiva* de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación de la propiedad privada*, simplemente *eleva* al rango de *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha encarnado sin su colaboración, como resultado negativo de la sociedad. El proletario dispone, así, ante el mundo que nace, del mismo derecho que el rey alemán ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, igual que llama al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey proclama simplemente que el propietario es el rey.

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*; igualmente, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en las profundidades de este ingenuo suelo popular,

se realizará la emancipación de los *alemanes*, que hará de ellos verdaderos hombres.

Resumamos el resultado obtenido.

La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación desde el punto de vista de *esta* teoría que declara que el hombre es para el hombre el ser supremo. En Alemania, sólo es posible la emancipación de la *Edad Media* emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones *parciales* de lo medieval. En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre *sin* romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.

Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto del gallo galo*.
