

Comunidad, sociedad civil o burguesa y Estado en el pensamiento del joven Marx, 1

por Daniel Alvaro (CONICET/UBA/Paris 8)
danielalvaro@gmail.com

He aquí tres grandes nombres, tres figuras capitales del pensamiento del joven Marx: comunidad (*Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*), sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) y Estado (*Staat*)¹. Ninguna de ellas, sin embargo, le pertenece. Con esto tampoco decimos ni damos a entender que estas pertenezcan de hecho o de derecho a alguien más. No hay, en sentido estricto, propietario o autor de las citadas figuras. Como es sabido, se trata de tres nombres fundamentales del léxico filosófico-político de Occidente cuyos usos y significados han variado notablemente a lo largo de la historia y continúan haciéndolo aún hoy. Aun sin pertenecerle, es indudable que Marx ha dejado su marca de pertenencia estampada en estos nombres: marca imborrable junto a muchas otras marcas dejadas por tantos otros que lo precedieron y lo sucedieron en el tiempo. Cuando Marx comenzó a utilizarlos en sus primeros escritos de juventud cada uno de ellos remitía a una tradición de pensamiento por entonces hegemónica en la cual ya aparecen entrelazados y formando parte de una misma constelación conceptual. Esta tradición, de la que Marx se siente uno de sus herederos más fieles y a su vez más críticos, se corresponde ante todo con la filosofía hegeliana del derecho y del Estado moderno, así como también, y consecuentemente, con las derivas filosóficas neohegelianas, en particular, con aquella vinculada al pensamiento de Ludwig Feuerbach.

Aquí, concretamente, nos interrogamos sobre el significado y el valor específico que Marx asigna a cada una de estas tradicionales figuras y, asimismo, sobre cómo esta resignificación y esta revalorización operada por Marx afecta al sistema de relaciones lógicas y axiológicas que los conceptos de *comunidad*, *sociedad civil* o *burguesa* y *Estado* mantienen entre sí.

¹ Al menos en los textos de Marx que intentamos leer aquí, los términos *Gemeinschaft* y *Gemeinwesen* son utilizados como sinónimos. Salvo raras excepciones, el traductor, Wenceslao Roces, los traduce por “comunidad”. La expresión *bürgerliche Gesellschaft* es extremadamente ambigua ya que hace referencia, simultáneamente, tanto a lo que la tradición anglosajona entiende por “sociedad civil” (*civil society*) como a lo que la tradición francesa entiende por “sociedad burguesa” (*société bourgeoise*). Como veremos, Marx saca todo el partido posible de esta “pobreza léxica” de la lengua alemana, que al no distinguir entre “civil” y “burgués” ni entre “ciudadano” y “burgués” permite —en palabra de Niall Bond— “crear una amalgama entre las libertades políticas que puede exigir el ciudadano y las libertades comerciales que aprovecha el capitalista”, y así, “sembrar una confusión entre el republicano y el burgués” (“Le refus de la *bürgerliche Gesellschaft* et la genèse de la sociologie moderne allemande: l’exemple de *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies”, en Catherine Colliot-Thélène y Jean-François Kervégan (eds.), *De la société à la sociologie*, Paris, ENS Éditions, 2002, p. 109). Roces, según el contexto, la traduce bien por “sociedad civil”, bien por “sociedad burguesa”. Si bien ambas traducciones son correctas, como suele decirse, desde el momento en que elegimos una tendemos a borrar, voluntaria o involuntariamente, la ambigüedad de la expresión alemana con la que deliberadamente juega Marx. Para no tener que elegir, siempre que nos referimos a esta expresión en Marx hemos optado por escribir “sociedad civil o burguesa”, y en ciertos casos directamente hemos preferido no traducirla.

A tales fines, dividiremos nuestra exposición en dos momentos. Primero, y a modo de introducción, esbozaremos brevemente el contexto histórico, filosófico y político en el cual se insertan los textos de Marx a los cuales haremos referencia. En un segundo momento emprenderemos el análisis de algunos de los pasajes de la obra temprana de Marx donde, desde nuestro punto de vista, mejor se articulan los conceptos en cuestión. En simultáneo, intentaremos dar cuenta de los profundos cambios ocurridos al interior de la teoría marxiana de esta época, y de la correlación de los mismos con los sucesos concretos que tuvieron lugar en aquel momento.

Contexto histórico, filosófico y político: 1842-1844

En 1842, año en que aparecieron las primeras publicaciones polémicas del joven Marx, Alemania distaba de ser un Estado nacional unificado. Desde 1815 existían 39 Estados alemanes agrupados en la Confederación Germánica (*Deutscher Bund*), cuya órgano central era un Parlamento o Dieta Federal (*Bundestag*) con sede en Frankfurt, conformada a su vez por delegados de los Estados miembro y presidida por el representante del emperador de Austria. La hegemonía de esta laxa y débil unión fue disputada durante más de 50 años por el Imperio austriaco y el Reino de Prusia. En 1815, los monarcas de ambos Estados junto al zar Alejandro I de Rusia conformaron la denominada Santa Alianza, a la que se sumaría primero Inglaterra y luego Francia. Esta “santa jauría” (como la llama Marx en las primeras líneas del *Manifiesto del partido comunista*) fue el estandarte político y religioso de la Restauración europea, instaurada con el objetivo de garantizar el mantenimiento de los regímenes absolutistas preservándolos de cualquier posibilidad de desestabilización revolucionaria. Recordemos, pues, que el Reino de Prusia en el que Marx había nacido y en el que vivió durante la primera parte de su vida fue una monarquía autocrática hasta las revoluciones liberales de 1848. El período en el que Marx comienza a intervenir en los debates de la época a través de los artículos que escribe para las *Anecdota philosophica* (publicación editada en Suiza por Arnold Ruge en 1843) y la *Gaceta Renana* (periódico liberal publicado en Colonia entre enero de 1842 y marzo de 1843 en el cual Marx comenzó a trabajar como colaborador y terminó como director), estuvo marcado por la actitud reaccionaria de Federico Guillermo IV. Reacción que incluía una implacable censura a la prensa libre, razón por la cual Marx terminaría renunciando a su cargo en la *Gaceta Renana*. Atormentado por la presión y la represión, “harto de tanto brutal autoritarismo”, Marx escribe a Arnold Ruge a comienzos de 1843: “En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno. [...] Trabajo en varias

cosas que aquí, en Alemania, no encontrarían censor ni editor ni posibilidad alguna de ver la luz”². Ese mismo año, tras un breve período en la ciudad de Kreuznach durante el cual contrae matrimonio y se dedica a estudiar en profundidad la filosofía del derecho de Hegel, Marx se radica en París para editar junto a Ruge una nueva revista cuyo primer y único número aparecerá en febrero de 1844: los *Anales franco-alemanes*. Además de “Sobre la cuestión judía” y la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, aparecieron en el número de los *Anales*, firmadas por Marx, tres cartas dirigidas a Ruge bajo el título “Una correspondencia de 1843”. Los dos célebres ensayos y las cartas mencionadas, sumados a un escrito redactado durante su estancia en Kreuznach y publicado por primera vez recién en 1927, “Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313)”, resumen en buena medida la posición filosófica y política de Marx en esos años decisivos.

Filosóficamente hablando, Marx era por entonces un heredero crítico del sistema de pensamiento elaborado por Hegel en las primeras décadas del siglo. Desde los años ’20 la filosofía de Hegel fue considerablemente difundida en toda Alemania y en las décadas siguientes su fama se propagaría más allá de las fronteras nacionales. Tras su muerte en 1831, sus discípulos y seguidores quedaron enfrentados en dos escuelas contrarias: los llamados “hegelianos de derecha” o “viejos hegelianos” —quienes celebraban al tiempo que legitimaban el estado de cosas existente en Prusia a partir de una lectura profundamente conservadora de la filosofía de la historia de Hegel— y los “hegelianos de izquierda” o “jóvenes hegelianos” —quienes, por el contrario, concebían la historia según su propia interpretación de Hegel como un proceso dialéctico ininterrumpido, sometido a continua transformación y, por lo tanto, como un proceso no acabado y mucho menos *realizado* en la monarquía absoluta prusiana—. Los jóvenes hegelianos, entre quienes se encontraban David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Friedrich Engels y también, claro está, el propio Marx, partían de una interpretación crítica de la religión, y en particular del cristianismo, ya que la consideraban la fuente de la que emanaba la legitimidad del poder estatal. Si bien todos eran liberales y algunos de ellos demócratas declarados, sus investidas críticas, al menos en aquel momento, raramente pasaban del plano teológico-filosófico.

Desde un punto de vista político, Marx, en sintonía con la posición de Feuerbach —autor que como veremos más adelante ejerció una gran influencia en su pensamiento temprano—, comenzó su carrera política reivindicando la necesidad de implantar en Alemania un “Estado democrático” que sustituya al “Estado filisteo”, al “viejo Estado anquilosado de los

² “Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 25 enero 1843)”, en *Escritos de juventud*, trad. cast. W. Roces, México, FCE, 1982”, p. 691.

servidores, en que el esclavo sirve silenciosamente y el amo del país y de sus habitantes domina en medio del mayor silencio posible por medio de un séquito sumiso y bien educado”³. Rápidamente, el democratismo revolucionario que Marx había defendido en sus primeras publicaciones periodísticas fue cediendo lugar al revolucionarismo social que da el tono a los dos célebres ensayos publicados en los *Anales* y que desde entonces no hace más que pronunciarse hasta encontrar su forma más o menos definitiva en la proclama comunista del *Manifiesto* (1848).

En la Prusia de aquellos años, filosofía y política confluían en el nombre y en el legado de Hegel. La comprensión, la afirmación e incluso la crítica de la una y de la otra se medían fundamentalmente en relación a la interpretación de su obra. Al punto que su *ciencia filosófica del derecho*, que es también su filosofía política, se había convertido ni más ni menos que en la filosofía oficial del Estado prusiano. En los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), obra correspondiente a un período de la vida del autor durante el cual ya es considerado el más alto representante de la filosofía en lengua alemana, Hegel habla del Estado como “espíritu real y orgánico de un pueblo” que “se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo”⁴. Ni que decir tiene que el Estado del que allí habla Hegel en sentido *filosófico*, en un sentido al que corresponde únicamente “un tratamiento científico objetivo” —advierte en el Prefacio a los *Principios...*—, es una proyección abstracta y a su vez fantástica del Estado de Prusia, de cuya presencia y lugar en el mundo hace una manifiesta apología.

Marx, al igual que el resto de los jóvenes hegelianos de Berlín y en buena medida influido por sus propias obras, era perfectamente consciente de que una crítica de la situación existente era por entonces inseparable de una crítica de la religión sobre cuyas bases descansaba la legitimidad del Estado monárquico. Ahora bien, lo que desde muy temprano diferencia a Marx del resto de sus colegas es su extrema sensibilidad para analizar problemas relacionados con la religión, pero también y sobre todo problemas sociales, políticos y económicos, intentando desmarcarse de la lógica especulativa a la que todo el resto sucumbía en sus respectivos análisis. Naturalmente, al subrayar esta diferencia no queremos decir que durante el período correspondiente a los textos que analizaremos aquí Marx haya vaciado sus argumentos de toda especulación o abstracción conceptual. Como veremos, al menos *este* Marx está lejos de ello. Sin embargo, no hay que perder de vista que estos primeros escritos

³ “Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern”, en *Marx-Engels, Werke*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, Band 1 (trad. cast. “Carta de Marx a Ruge (Colonia, mayo 1843)”, en *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 449).

⁴ Trad. cast. J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, pp. 53.

afirman ya una fuerte crítica de la abstracción, que por lo demás no se agota en lo que habitualmente se identifica como crítica materialista del idealismo hegeliano, sino que tiende a ser una crítica general del modo en que la teoría se había relacionado hasta entonces con la *praxis* y con la realidad histórica por la cual aquella se encuentra condicionada y a la que a un mismo tiempo condiciona.

En este contexto, signado por cambios profundos en el modo de hacer, concebir y conjugar “filosofía” y “política” en la Alemania de la Restauración, han de situarse entonces las primeras aproximaciones de Marx a una serie de problemas o preguntas cuya importancia para el posterior desarrollo de su proyecto científico en particular y de la teoría sociológica en general hoy está fuera de discusión. ¿Qué hay con la *comunidad*? ¿Y con la *sociedad*? ¿Cómo se relacionan y en qué se diferencian estos conceptos? ¿Qué relación guarda cada una de ellos con la figura del *Estado* y con la vida política en general?

Figuras de lo humano y lo inhumano: comunidad, sociedad civil o burguesa y Estado

En paralelo al planteamiento de esta serie de preguntas, es preciso constatar la inutilidad y acaso la imposibilidad de abordarlas aisladamente. Para el joven Marx, *comunidad*, *sociedad civil* o *burguesa* y *Estado* son los nombres capitales y en sí mismos problemáticos de un mismo y único problema que aparece claramente planteado en sus primeros textos y que ya no lo abandonará nunca: el problema de la *emancipación humana*. Este sería, en nuestra lectura, el punto de partida y el punto de llegada del pensamiento de Marx, del “joven” y del “viejo” Marx, del “demócrata” y del “comunista”, del “político”, del “científico” y, en general, de todo lo que se ha escrito y firmado con el nombre de “Marx”. La emancipación del hombre sería, pues, no solamente el hilo conductor de una obra inmensa y esencialmente heterogénea, sino el motor y el horizonte de una vida dedicada a producir acontecimientos, teóricos y prácticos, tendientes a revolucionar el mundo humano en todos los planos de la existencia. Ciertamente, el sentido de lo que Marx pudo llamar en un comienzo emancipación humana o emancipación universal sufrió alteraciones profundas al interior de su obra según las exigencias de cada momento y los cambios experimentados en su propio pensamiento. Su sentido, si se quiere, es el de un ideal al que Marx nunca habría renunciado y con el cual nos topamos sistemáticamente, aunque formulado de maneras muy diferentes, en muchos de sus escritos.

En el período que aquí nos interesa, Marx plantea el problema de la emancipación del hombre, encentado directamente al problema de la comunidad, la sociedad civil o burguesa y

el Estado. Es en “Sobre la cuestión judía” y en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” donde todas estas cuestiones aparecen desarrolladas conjuntamente por primera vez. La diferencia entre “emancipación política” y “emancipación humana” será el tema central de ambos ensayos. Asimismo, ya en las “Cartas cruzadas en 1843” encontramos un primer testimonio del lugar y la importancia que tiene esta problemática en el pensamiento del joven Marx.

En mayo de 1843, todavía radicado en Colonia, Marx cruza impresiones con Ruge sobre la situación de Prusia y de Alemania en su conjunto, sobre el “hombre deshumanizado”, que aquel identifica como “principio de la monarquía”, y sobre la esperanza de alcanzar de una buena vez el “mundo humano de la democracia”. En la carta que citamos a continuación, Marx concentra su crítica en el filisteísmo imperante en Prusia: “el filisteo es el material de la monarquía y el monarca no es más que el rey de los filisteos; y no puede liberarse a sí mismo y liberar a sus gentes, hacer de ellos *verdaderos hombres*, mientras ambas partes sigan siendo lo que son”⁵. Para Marx, la palabra filisteo es sinónimo de esclavo. Significa, en todo caso, algo menos que hombre. El filisteo —dice— es una “bestia” (*Tier*), y el “el mundo de los filisteos” —es decir, Prusia— “es el *mundo político animal*” (*die politische Tierwelt*)⁶. Allí los hombres llevan una existencia perfectamente animal, y por ello hay que entender una existencia perfectamente apolítica. La única “persona política” en Prusia es el rey. De ahí que Marx le haga decir a un imaginario “Aristóteles alemán que calcara su *Política* sobre nuestras realidades”: “El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico”⁷.

El mundo humano, y por tanto político en sentido estricto, es el mundo de la democracia. Aquel que había sido realizado por la Revolución francesa y con respecto al cual Alemania había quedado ostensiblemente rezagada. Aquí y allá, Marx se lamenta por este atraso histórico y por las consecuencias concretas que acarrea para los hombres del pueblo. Hombres a los que el Estado desprecia ya que, en principio y por principio, considera despreciables. “El principio de la monarquía es, en general, el principio del hombre despreciado y despreciable, del *hombre deshumanizado* [...] Allí donde el principio monárquico se halla en mayoría, se hallan en minoría los hombres, y cuando no se lo pone en duda, el hombre ni siquiera existe”⁸.

⁵ “Carta de Marx a Ruge (Colonia, mayo 1843)”, en *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 448, traducción ligeramente modificada. Subrayado mío.

⁶ *Op. cit.*, p. 446.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Op. cit.*, p. 447.

¿Qué hacer, pues, con tanto filisteísmo? ¿Cómo accionar políticamente en esta Alemania, a decir de Marx, “hundida en el bochorno”? En una carta anterior, también dirigida a Ruge y publicada en los *Anales*, Marx llega a decir que siente “vergüenza nacional”. Para agregar de inmediato: “La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto. Reconozco que en Alemania no se percibe todavía ni siquiera la vergüenza; por el contrario, aquellos desgraciados siguen siendo patriotas”⁹. Con todo, Marx no pierde la esperanza de que la “carnavalada” en la que se ha transformado el Estado sea razón de vergüenza para los alemanes, y la vergüenza, finalmente, un impulso para la revolución política. Mientras los hombres se sientan a sí mismos como bestias y toleren ser tratados como tales por el representante del Estado y sus señores, ninguna revolución es posible o siquiera imaginable. A pesar de este diagnóstico, en mayo de 1843 Marx cree fervientemente en un destino democrático para Alemania y, asimismo, cree que este destino depende fundamentalmente de que este “tropol de esclavos” que son los alemanes de su tiempo encuentre en el fondo de su alma “el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de libertad”:

Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres, el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace perderse en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad (*Gesellschaft*) en una comunidad de hombres (*Gemeinschaft der Menschen*) con el más alto de los fines: un Estado democrático (*demokratischen Staat*).¹⁰

Todos los problemas que nos hemos planteado aquí a modo de preguntas se encuentran contenidos en esta sola frase. Lo que hasta ahora no era más que una serie de figuras más o menos arbitraria empieza a encontrar su propia lógica, que en verdad, no es otra que la lógica auspiciada por este joven Marx. Antes de adentrarnos en ella quizás valga la pena detenernos un instante en el fundamento antropológico de esta gran arquitectura conceptual que aquí empezamos a analizar y de la que esta frase es apenas un boceto. El antropologismo de Marx, es decir, su humanismo, por lo menos tal como se manifiesta aquí y en buena parte de sus textos tempranos, forma parte de su enorme deuda con el pensamiento de Feuerbach. Sin entrar en detalles, diremos solamente que para 1843 Marx estaba bastante familiarizado con el ateísmo antropológico de Feuerbach y con los postulados generales de su filosofía materialista, tal como ya aparecían desarrollados en la que será su obra capital, *La esencia del cristianismo*, publicada en 1841. Antes de convertirse en crítico suyo, Marx le reconoce a

⁹ *Op. cit.*, p. 441.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 446, traducción ligeramente modificada.

Feuerbach el haber “dado [...] una fundamentación filosófica al socialismo” al “concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos”¹¹. Esta nueva y radical concepción del hombre se encuentra en la base del proyecto de Marx y, al menos durante algún tiempo, organiza por completo sus argumentos condicionando todo su pensamiento. Es importante no perder de vista este hecho, desde el momento en que en 1843 Marx todavía hace depender el salto revolucionario del mundo apolítico (o monárquico) al mundo político (o democrático) de la existencia en los hombres (alemanes) del sentimiento humano de libertad.

En efecto, ante la desidia política que reina entre los alemanes, Marx declara que habría que “volver a” (*wieder*) despertar el sentimiento de libertad en el pecho de estos hombres. Entendemos, pues, que la ausencia de dicho sentimiento es una situación coyuntural, y en el mejor de los casos transitoria. El auténtico sentimiento de libertad existió y puede volver a existir, la prueba está en que los griegos lo experimentaron hasta que el cristianismo acabó con todo. He aquí el problema para el que Marx cree tener la solución: si el sentimiento humano de libertad volviera a despertar en el pecho de los hombres, la sociedad dejaría de ser lo que es para “volver a” (*wieder* nuevamente) convertirse en una comunidad de hombres con el fin de instaurar un Estado democrático. Vemos que en realidad la ausencia del sentimiento humano de libertad es para Marx tan circunstancial y provisoria como la ausencia de comunidad. Antes de ser lo que es, la sociedad habría sido una comunidad, y precisamente por que lo fue puede volver a serlo. ¿Y qué es la sociedad? La sociedad es lo que hay entre la comunidad del pasado y la comunidad del futuro. La sociedad es, pues, el presente. Y el presente, en la Alemania de 1843, era una flagrante contradicción. La pasividad y el anquilosamiento del Estado monárquico no podía ser más contrastante con el creciente activismo de la burguesía y el auge económico que allí se experimentaba como consecuencia de la creación de la Unión Aduanera (*Zollverein*) en 1834. Es esta contradicción, justamente, la que alimenta la esperanza comunitaria de Marx. En ella se basa cuando prevé una ruptura definitiva al interior de la “actual sociedad”: “el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar, sencillamente porque este sistema no cura ni crea nada, sino que se limita a existir y a disfrutar. Pero la existencia de la humanidad doliente que piensa y de la

¹¹ “Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, agosto 1844)”, en *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 679.

humanidad pensante que sufre y vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal de los filisteos, que disfruta sin pensar”¹².

No hay que olvidar ni por un momento que estamos aquí frente a un boceto preliminar de lo que poco a poco se irá transformando en una tesis acabada. Retrospectivamente, muchas de las contradicciones a las que quedan librados los argumentos expuestos en estas cartas se deben, entre otras razones, a que en ese momento Marx todavía no había trazado la diferencia fundamental entre “emancipación política” o “parcial” y “emancipación humana” o “universal”. En las cartas citadas ambas formas de emancipación todavía aparecen confundidas y yuxtapuestas. Como decíamos más arriba, es recién en “Sobre la cuestión judía” y en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” donde Marx plantea abiertamente esta diferencia. Y con ella una nueva perspectiva para pensar los conceptos de *comunidad*, *sociedad civil* o *burguesa* y *Estado*.

Ambos ensayos —y no solamente la “Introducción...”— han de ser leídos como el resultado de la “revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel” a la que Marx se había dedicado durante el verano de 1843¹³. El primero de ellos, “Sobre la cuestión judía”, es presentado como un comentario crítico de dos trabajos de Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos alemanes. Allí, como resumirá el propio Marx, junto a Engels, poco tiempo más tarde, “se pone de relieve el error fundamental de éste [de Bauer], consistente en confundir la ‘emancipación política’ y la ‘emancipación humana’”¹⁴. Más específicamente, el error consistiría en que Bauer concentra su crítica en el carácter religioso del Estado y no en el Estado sin más: “vemos que el error de Bauer reside, por su parte, en que somete a crítica *solamente* al ‘Estado cristiano’, y no al ‘Estado en general’”¹⁵. Si Bauer no da con la respuesta es, en principio, porque plantea mal la cuestión. La emancipación política de un Estado religioso, como es el Estado alemán de ese entonces, no es condición suficiente para emancipar a los hombres de ese Estado de la religión misma. La emancipación política tiene un límite muy claro que se exterioriza “en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado puede ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*”¹⁶. La prueba está, dice Marx, en que incluso en Estados constitucionales como Francia y Estados Unidos la religión no ha dejado de existir por el hecho de que allí se la considere parte de la vida privada de los hombres y no de su vida

¹² “Carta de Marx a Ruge (Colonia, mayo 1843)”, en *Escritos de juventud*, *op. cit.*, pp. 449-450.

¹³ Véase “Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313)”, en *Escritos de juventud*, *op. cit.*

¹⁴ *La sagrada familia* (1845), trad. cast. W. Roces, México, Grijalbo, 1958, pp. 172-173.

¹⁵ “Zur Judengrage”, en *Marx-Engels, Werke*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, Band 1 (trad. cast. “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 466).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 468.

pública. Al mismo tiempo, y dando un paso insospechado en su demostración, Marx profundiza su crítica de la emancipación política, o mejor dicho de sus límites, definiendo al Estado como el rodeo (*Umweg*), el medio (*Medium*) o el mediador (*Mittler*) del que se vale el hombre para reconocerse a sí mismo en tanto hombre. En este sentido preciso, se puede decir que Estado y religión coinciden. “La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre”. A lo que agrega de inmediato, para ya no dejar ninguna duda acerca de la posición de valor que desde ahora le cabe a la figura del Estado: “Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*”¹⁷.

No es necesario desmenuzar el argumento hasta el final para poder preguntarse adónde fue a parar el democratismo político con el que apenas unos meses atrás Marx aleccionaba al bueno de Ruge. El Estado democrático que Marx se representaba como el *fin* más alto de una comunidad de hombres libres, pasa a ser, en su replica a Bauer, un *medio* entre el hombre y su libertad. Creemos que el error que Marx denuncia en el razonamiento de Bauer lo había descubierto antes en su propio razonamiento. Durante al menos algún tiempo Marx también habría confundido la “emancipación política” con la “emancipación humana”, hasta el momento en que asaltado por sus propias dudas resuelve aventurarse en la tarea de leer críticamente la filosofía del derecho y del Estado de Hegel. Una de las primeras enseñanzas de la lectura en clave política de Hegel, le sirve ahora y en este texto en particular para construir el principal argumento a favor de la crítica de la emancipación política como fin último del hombre. Argumento según el cual, allí donde existe un Estado político plenamente desarrollado, allí donde el Estado se ha emancipado políticamente, el hombre vive escindido en dos. Lo que equivale a decir que el hombre vive, tanto en su *pensamiento* como en la *realidad*, una “doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política* (*politischen Gemeinwesen*), en la que se considera como *ser colectivo* (*Gemeinwesen*), y la vida de la *sociedad civil* (*bürgerlichen Gesellschaft*), en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños”¹⁸.

Lejos de reconciliar al hombre consigo mismo, a través de la emancipación política el hombre no hace sino confirmar la escisión de su propia vida, por un lado como *hombre*

¹⁷ *Op. cit.*, p. 469.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 470.

público (y entonces nos referimos a su *vida genérica* en tanto miembro de la *comunidad política*), y por otro lado como *hombre privado* (y entonces nos referimos a su *vida material* en tanto miembro de la *sociedad civil* o *burguesa*). Esta escisión del hombre en *citoyen* y *bourgeois* expresa, según Marx, el “divorcio *secular*” entre la comunidad política y la *bürgerliche Gesellschaft*. Secular, pues este divorcio indica “el modo *político* de emanciparse de la religión”, esto es, la emancipación de la religión como fundamento del Estado. Dada la situación de Alemania y de muchos otros Estados europeos que por entonces todavía se aferraban al *ancien régime*, Marx no duda en calificar la emancipación política como “un gran progreso”, “y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual [...] claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre”¹⁹. Ahora bien, para afirmar la superioridad de la emancipación humana en general, primero Marx debe poder demostrar que la emancipación política, a diferencia de lo que Bauer cree, no por emanciparse de la religión emancipa a los hombres de ésta:

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al derecho privado. La religión ha dejado de ser el espíritu del *Estado*, donde el hombre — aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y dentro de una esfera especial— se comporta como ser genérico (*Gattungswesen*), en comunidad con otros hombres (*in Gemeinschaft mit andern Menschen*); ahora la religión se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa* (*bürgerlichen Gesellschaft*), en el espíritu de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad* (*Gemeinschaft*), sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad* (*Gemeinwesen*) [...] Pero, no hay que engañarse acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en dos, el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, que la desplaza a la sociedad burguesa, no constituye simplemente una fase, sino la *cúspide* de la emancipación política, la cual, por tanto, no suprime ni pretende suprimir la religiosidad *real* del hombre²⁰.

La democracia política no erradica definitivamente la religión, sino que la desplaza desde la esfera pública o general a la esfera privada o particular. En ella el hombre no está emancipado precisamente porque su humanidad sólo es reconocida en la esfera de la *bürgerliche Gesellschaft* donde reina la más absoluta inhumanidad, no en la esfera donde el hombre, en *comunidad* con otros hombres, actúa como *ser genérico*, aunque sea —y la aclaración, como veremos más adelante, no carece de importancia— de un modo limitado. En definitiva, Marx hace un llamado a abrir los ojos ante una situación que puede resultar engañosa, incluso y sobre todo si uno es un crítico de buena fe: este estado de cosas no

¹⁹ *Op. cit.*, p. 471.

²⁰ *Op. cit.*, p. 471.

representa la excepción sino la regla de los Estados políticamente emancipados, no es un momento intermedio sino el momento cúlmine de la emancipación política. Hasta tal punto el espíritu religioso continúa siendo parte constitutiva de los Estados presuntamente secularizados que, en ellos, la creencia religiosa aparece ya reconocida y garantizada como derecho humano. Son bien conocidos los pasajes de “Sobre la cuestión judía” en donde Marx analiza los *derechos del hombre* a la luz de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* y de una serie de artículos constitucionales franceses y norteamericanos. Con ello, en primer lugar se proponía demostrar que el hombre, lejos de la suposición de Bauer, no necesita renunciar a la religión para adquirir los derechos del hombre, sino que muy por el contrario el *derecho a profesar una creencia religiosa* aparece ya como uno de estos derechos humanos. En segundo lugar, se proponía explicitar la distinción entre los *droits de l’homme* y los *droits du citoyen*, esto es, entre los derechos *propriadamente* “humanos” y los derechos “cívicos”. Marx pregunta y responde: “¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Es sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*”²¹. Basta detenerse a examinar el modo en que los revolucionarios franceses han precisado los derechos a la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, y la *propiedad*, para confirmar que el hombre, “el hombre por antonomasia”, es el hombre aislado, en guerra contra sí mismo lo mismo que contra los otros hombres. “Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil*, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad”²². A primera vista, dice Marx, puede parecer un misterio que el modelo del “hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad” sea legitimado por los mismos movimientos revolucionarios que instauraron la comunidad política, y aún más, que los revolucionarios *propriadamente* dichos, los “emancipadores políticos”, supediten la *comunidad política* a la *sociedad civil* o *burguesa*, invirtiendo así la relación entre *medio* y *fin*. Pero bien miradas las cosas, no hay ningún misterio. La emancipación política representa la emancipación de la sociedad civil o burguesa respecto de la política. El hombre privado o particular, “el hombre *no político*, aparece necesariamente como hombre *natural*”, cuando en realidad, este hombre al que se le atribuyen derechos *naturales* sólo llega a ser lo que es como resultado de la revolución que instituye el Estado político. Lo que se creía un misterio no es más que una “ilusión óptica” consustancial a la emancipación política misma, producto de una total inversión entre lo *real* y lo *abstracto*, lo

²¹ *Op. cit.*, p. 478.

²² *Ibid.*

verdadero y lo *artificial*, lo *inmediato* y lo *mediato*, lo *sensible* y lo *alegórico*: “el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica*, *moral*. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*”²³.

He aquí el argumento definitivo de la crítica de Marx a Bauer en torno a la cuestión judía. Trazados los límites y expuestas las consecuencias de la emancipación política desde el punto de vista del *hombre*, parecería el momento oportuno para exponer cómo se diferencia y en qué consiste la emancipación humana. Pero curiosamente, en este texto Marx no dedica a esta cuestión más que un breve párrafo donde se limita a decir que una emancipación de esta naturaleza sólo se lleva a cabo cuando el hombre deja de ser un ser esencialmente dividido, esto es, cuando el hombre recobra dentro de sí aquello que hasta entonces aparecía separado y contrapuesto²⁴. La cuestión de la emancipación humana o emancipación universal será desarrollada en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, el segundo de los ensayos de Marx aparecido en los *Anales*.

En este texto, que se puede considerar en más de un sentido como una continuación del anterior, Marx afirma que la emancipación política, tal como se ha llevado a cabo de manera ejemplar en Francia, constituye una “fase intermedia” y, consecuentemente, que la revolución que puso en marcha dicha emancipación así como la emancipación misma son de carácter “parcial”. Marx no duda de que este tipo de emancipación implique un “progreso” histórico para la humanidad, sobre todo si se comparaba la situación de los Estados políticamente emancipados como Francia con la de Estados que ni siquiera habían alcanzado la emancipación política, como era el caso de Alemania. No obstante, Marx considera que, desde el punto de vista humano, esta emancipación es todavía muy insuficiente. Una emancipación a la *altura humana* no puede ser otra cosa que una *emancipación humana general*, ya no una *revolución parcial* con vistas a una *libertad gradual*, sino una *revolución radical* con vistas a una *libertad total*. Paradójicamente, en Alemania, que continuaba siendo un Estado religioso, a juicio de Marx estaban dadas las condiciones teóricas para una crítica radical de la religión a la altura humana. “Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría

²³ *Op. cit.*, p. 483.

²⁴ *Op. cit.*, p. 484.

alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”²⁵. La crítica de la religión —Marx lo dice en la obertura misma de su ensayo— había llegado a su fin en Alemania. De la mano de Feuerbach, la filosofía alemana había desenmascarado para siempre la enajenación del hombre en Dios. De lo que se trataba a partir de entonces era de avanzar en el sentido de la crítica de la política o bien, dicho a la manera de Marx y según una conocida metáfora suya, de pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Y la crítica de la tierra, entendida como crítica del derecho y del Estado, comienza aquí a materializarse en crítica de la sociedad civil o burguesa.

Las premisas generales para una crítica radical de la sociedad civil o burguesa aparecen desplegadas en la “Introducción...” pero no serán convenientemente articuladas sino en un artículo apenas posterior, titulado “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’ (*Vorwärts!*, núm. 60)”. Este artículo de Marx, publicado en los números 63 y 64 del *Vorwärts!*, correspondientes a los días 7 y 10 de agosto de 1844 respectivamente, era una respuesta crítica al artículo “El rey de Prusia...”, aparecido poco tiempo antes en el mismo periódico y cuyo autor no era otro que Arnold Ruge, quien allí firmaba con el seudónimo “Un prusiano”²⁶. El tema sobre el cual se discutía era el alcance y significado histórico-político de una sublevación de tejedores que había tenido lugar en Silesia entre los días 4 y 6 de junio de ese mismo año. Al margen de los detalles particulares de esta discusión y de sus razones de fondo, nos interesa el análisis de Marx acerca de la relación entre *comunidad, sociedad civil o burguesa y Estado* a la luz de los nuevos hechos y de sus propios avances en el plano de la teoría. Conviene recordar que no es éste el primer escrito donde Marx apela al “proletariado” como sujeto material de una revolución social — pues ya lo había hecho en la “Introducción...” —, pero sí es el primero donde este retrato del proletariado es puesto a prueba a partir del estudio de un acontecimiento concreto. Por su parte, Ruge había restado importancia a la revuelta de los tejedores silesianos. Según él, ésta carecía del “alma política” necesaria para ser percibida como el síntoma de una revolución social. A lo que Marx responde, volviendo contra Ruge los argumentos esgrimidos contra

²⁵ “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en *Marx-Engels, Werke*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, Band 1 (trad. cast. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 497).

²⁶ El *Vorwärts!* fue un periódico bisemanal escrito en alemán que se publicó en París entre enero y diciembre de 1844. En enero de 1845, a pedido del gobierno de Prusia, Guizot ordenó la expulsión de los emigrados alemanes sospechados de haber escrito en el periódico, Ruge, Marx y Bakunin entre ellos.

Bauer en “Sobre la cuestión judía”, que una revolución social no depende de la posesión de alma política. A lo sumo, una revolución *política* necesita de alma política, pero no una revolución *social*, cuyo fin precisamente es reafirmar su esencia humana más allá de toda apariencia política. Así como Marx le reprochaba a Bauer el confundir emancipación política con emancipación humana, aquí le reprocha a Ruge confundir revolución política con revolución social. “La *revolución* en general —el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones— es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*”²⁷. La revolución más radical se llama *social* pues la transformación que ella impulsa comienza por identificar en la organización misma de la sociedad civil o burguesa el origen de los males y las penurias sociales. Esta es la primera publicación de Marx donde el Estado aparece claramente presentado como la “expresión activa, consciente de sí misma y oficial” de la organización material de la *bürgerliche Gesellschaft*. El Estado (o la comunidad política) ya no aparece solamente como una de las partes de la clásica contradicción entre vida genérica o comunitaria y vida material o societaria. Ahora, Marx explica que el Estado *descansa* en dicha contradicción. Y que la propia contradicción tiene su basamento y explicación en los principios generales de la organización social. Por ello, argumenta Marx, para erradicar los males y las penurias sociales que *desgarran, envilecen y esclavizan* al individuo real no basta con la buena *voluntad* ni el *entendimiento político* como pregona Ruge, ya que la comunidad política (o el Estado) no es meramente *exterior* a la sociedad que pretende administrar sino que en ella encuentra el principio (*Prinzip*) o la esencia (*Wesen*) de su propia vida. El Estado moderno y la sociedad mercantil se hallan —según la metáfora de Marx— estrechamente *fundidos* entre sí. Acabar con la esclavitud de la sociedad mercantil equivale, pues, a acabar con el Estado moderno. (“La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables”²⁸.) Este y no otro es el sentido cabal de una revolución *social*: abolición del orden existente y hasta del fundamento mismo que lo sostiene.

Como en parte ya había hecho en la “Introducción...”, en su respuesta a Ruge, Marx elabora un diagnóstico sobre la situación alemana, y en particular la de su proletariado,

²⁷ “Kritische Randglossen zu dem Artikel ‘Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen’ (‘Vorwärts!’ Nr. 60)”, en *Marx-Engels, Werke*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, Band 1 (trad. cast. “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’ (‘Vorwärts!’, núm. 60)”, en *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 520).

²⁸ *Op. cit.*, p. 513.

respecto de la llamada revolución social. Desde su punto de vista, la “desproporción” existente en Alemania “entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político”, es una de las claves para entender por qué esta nación estaría en mejores condiciones de llevar a cabo una revolución social que una revolución política. Punto de vista que la revuelta de los obreros silesianos —siempre según Marx— no haría más que confirmar. Ruge, lo decíamos más arriba, no había dado mayor importancia a esta insurrección ni se había mostrado demasiado deferente con ella, como lo demuestra esta sentencia extraída de su artículo y citada por Marx: “Todas las revueltas que estallan en este irremediable *aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad (Gemeinwesen)* [...] están condenadas a ser ahogadas en la sangre y la incompreensión”²⁹. Marx se prepara a comentar este pasaje como un nuevo error, uno más en la “trama de errores escondidos” en el artículo de Ruge, no sin antes hacer una aclaración cuya importancia descubrimos recién al final del comentario:

Por *comunidad (Gemeinwesen)* hay que entender aquí la *comunidad política*, el Estado (*Staatwesen*). Es la vieja canción de la Alemania *apolítica*.

¿Acaso todas las insurrecciones sin excepción no estallan *en el irremediable aislamiento del hombre con respecto a la comunidad*? ¿Acaso toda insurrección no presupone necesariamente el aislamiento? ¿Habría podido producirse la revolución de 1789 sin el irremediable aislamiento de los ciudadanos franceses con respecto a la comunidad? La finalidad que dicha revolución perseguía era precisamente el romper este aislamiento.

Ahora bien, la *comunidad* de la que se halla *aislado* el obrero es una comunidad de una realidad y una amplitud completamente diferentes a aquellas de la comunidad *política*. Esta comunidad, de la que le separa *su propio trabajo*, es la *vida* misma, la vida física y espiritual, la moral humana, la actividad humana, el goce humano, la esencia *humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres (*Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen*). Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es desproporcionadamente más total, más insoportable, más espantoso y más contradictorio que el aislamiento con respecto a la comunidad política, así también la superación (*Aufhebung*) de este aislamiento, e incluso una reacción parcial contra él, es una *insurrección* contra él mucho más inmensa (más infinita, *unendlicher*), lo mismo que el *hombre* es más inmenso que el *ciudadano* y la *vida humana* más inmensa que la *vida política*³⁰.

Una vez más, en el discurso del joven Marx, *lo humano* excede *lo político*. Lo excede infinitamente. Lo revoluciona desde su fundamento. Como hemos visto, se trata de dos naturalezas o dos esencias inconmensurables, desproporcionadamente diferentes, tan diferentes como pueden ser la emancipación política y la emancipación humana, o la revolución política y la revolución social. Y aunque teóricamente de la comunidad política a

²⁹ *Op. cit.*, pp. 517-518.

³⁰ *Op. cit.*, p. 519, traducción modificada.

la comunidad humana no hay más que un paso —el paso al socialismo—, se trata, en la teoría y en la práctica, de un paso abismal. Entre una y otra media el abismo infinito entre el individuo abstracto y el individuo concreto, entre la existencia ideal del hombre y su existencia real. Queda claro entonces que la *esencia humana*, es decir, la *verdadera comunidad* de los hombres, es irreductible a la comunidad política, al Estado. Ahora bien, no por ello es menos cierto que ambas comunidades son comunidades “de los hombres”, lo que equivale a decir, siempre siguiendo el razonamiento de Marx, que tanto en una como en otra comunidad el hombre se desenvuelve como ser genérico. La diferencia fundamental entre una y otra radica en lo siguiente: mientras que en la comunidad política el hombre actúa como ser genérico “de un modo limitado” como ya advertía Marx en “Sobre la cuestión judía” (ver más arriba), de acuerdo a la “naturaleza *limitada y dual*” propia de la esfera política, en la comunidad humana, por el contrario, la vida genérica del hombre ya no se diferenciaría de la vida *en cuanto tal*, de la vida una, única y universal.

Nos detenemos aquí aunque sin duda se podría seguir. De hecho, habría que continuar el curso de esta historia en algunos textos del joven Marx que siguieron a los que acabamos de leer, marcando aquí y allá continuidades, rupturas y desplazamientos respecto de los argumentos que intentamos exponer a lo largo de este breve recorrido. Nos referimos, principalmente, a los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) y a *La ideología alemana* (1845-1846). Esta tarea queda entonces pendiente³¹. No obstante, para terminar, quisiéramos arriesgar algunas conclusiones provisionarias sobre lo dicho hasta el momento.

Pudimos constatar que entre 1843 y 1844 Marx efectúa un viraje filosófico y político más que significativo. En términos muy generales, estos años corresponden al período que los historiadores del marxismo identifican con el paso de Marx del idealismo al materialismo, y del liberalismo democrático al socialismo. Por razones evidentes que hacen a la historia y a la configuración misma del mundo tal como lo conocemos, nunca se insistirá lo suficiente sobre la importancia de este viraje, lo cual no impide que podamos reconstruir ciertas continuidades fundamentales. Para empezar —y quizás, también, para terminar— una relación jerárquica entre los conceptos de comunidad y sociedad, una relación de aparente simetría entre dos conceptos asimétricos. Relación que podemos reconocer no sólo en estos textos tempranos sino también, como intentaremos mostrar en otro lugar, en textos muy posteriores del autor. A decir verdad, son pocas las ocasiones en que Marx se refiere a la “comunidad” (*Gemeinschaft*,

³¹ En la segunda parte y continuación de este trabajo, abordaremos estos textos y algunos otros, siguiendo siempre la misma línea interpretativa.

Gemeinwesen) o a la “sociedad” (*Gesellschaft*) sin más, ya que la mayoría de las veces estos términos aparecen modificados por un adjetivo o por alguna estructura con función adjetiva (así, por ejemplo: la “comunidad política”, la “comunidad del hombre”, la “sociedad civil o burguesa”, “la sociedad de la propiedad privada”, etc.). Pero en todos los casos, la jerarquía que se establece entre estos conceptos en el discurso de Marx, ya sea que aparezcan adjetivados o no, es, en esencia, la misma. Para Marx, la “comunidad” tiene invariablemente una connotación afirmativa, incluso cuando se trata de la llamada comunidad *política*, de esa comunidad sólo a medias verdadera, comunidad parcial y limitada que pese a todo representa el punto más alto de humanidad en los límites del mundo actual. Mientras que la “sociedad”, en particular (pero no solamente) cuando Marx la califica de “civil o burguesa”, arrastra una connotación manifiestamente negativa, es el emblema de la humillación física y moral del hombre, de la explotación y la decadencia, es la esfera de la guerra y la diferencia, en suma, la esfera de lo inhumano³².

La axiología que domina estos conceptos resiste a los cambios más radicales. El contenido de la oposición entre comunidad y sociedad resulta inmune a la subversión que supone el paso dado por Marx del idealismo al materialismo y del liberalismo democrático al socialismo. En efecto, *tanto* en el Marx que sueña con volver a despertar el sentimiento de libertad en el pecho de los filisteos alemanes para así volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombres, en un Estado, *como* en el Marx que traza un hiato infinito entre ese mismo Estado, que ahora define como expresión de una organización social inhumana, y la verdadera comunidad de los hombres, *tanto* en uno *como* en otro Marx, la comunidad y la sociedad mantienen sus atributos esenciales. En ambos contextos filosófico-políticos, sus cualidades permanecen intactas: la figura de la comunidad opera como la memoria humana de una sociedad completamente deshumanizada o como proyección de un futuro deseable donde el hombre aparece reconciliado consigo mismo y con los otros hombres porque en principio se ha reconciliado con el género (o como ambas cosas a la vez); la figura de la sociedad, en cambio, con su realidad opresiva y presente sirve como recordatorio de la degradación a la que el hombre se somete al someter el mundo humano de las relaciones genéricas al mundo inhumano de las relaciones egoístas. Y entre una y otra figura, entre lo humano-comunitario y

³² Es revelador de este uso negativo, incluso peyorativo de la *Gesellschaft* o de la *bürgerliche Gesellschaft* el hecho de que Marx, en las raras ocasiones en que hace referencia a la “sociedad” en su acepción más corriente, algunos dirían “neutra”, utiliza un infrecuente término alemán proveniente del latín: *Sozietät*. Por ejemplo, cuando al comienzo de la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” escribe: “*el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad (*Sozietät*)” (*op. cit.*, p. 491).

lo inhumano-societario se mueve la figura del Estado. A diferencia de lo que ocurre con los conceptos de comunidad y sociedad, el concepto de Estado cambia de valor. El Estado pasa de ser el fin más alto de una comunidad de hombres libres a ser el mediador entre el hombre y su libertad. Sin ir más lejos, de momento, bastaría con reconocer lo siguiente: incluso si las relaciones que cada uno de ellos mantiene con el otro son cualitativamente diferentes, los tres conceptos en cuestión están determinados por un mismo eje metafísico, aquel que distingue entre lo humano y lo inhumano.

Desenredar la compleja red de relaciones lógicas y axiológicas entre los conceptos de comunidad, sociedad civil o burguesa y Estado en el pensamiento del joven Marx, supone algo más que presentar el problema, que no es otra cosa que lo que hemos intentado hacer acá. Supone, entre otras cosas, profundizar el análisis de la oposición detectada, ponerla en línea con otras oposiciones conceptuales presentes en la obra de Marx, reconocer el privilegio acordado por éste a la comunidad y extraer las consecuencias que de allí se derivan para la continuidad del proyecto científico marxiano.