

Marx y la modernidad

Manuel Zatarain Castellanos*

Resumen

El presente trabajo rastrea el pensamiento político de Marx a propósito de la modernidad. Un dato que es esencial para hablar de la modernidad, es que en términos de “la política”, los hombres se convierten en su gran objeto y objetivo; cosa que en el pasado precapitalista no sucedía. En esta línea, el joven Marx construirá un modelo del tipo de Estado que emerge en Norteamérica en la primera mitad del siglo XIX. Desde su juventud es un devoto entusiasta de la democracia estadounidense. La modernidad es un atributo que él encontrará plasmado en este Estado, cuya sociedad se ha emancipado políticamente.

Palabras clave: Democracia, sociedad política, sociedad civil, emancipación política, modernidad.

Introducción

Un dato que es fundamental para hablar de la modernidad y/o de la época moderna, es que en términos de la política, los hombres se

* Profesor e investigador del Departamento de Sociología CUCSH. Contacto: zzatarain@hotmail.com

convierten en su gran objeto y objetivo; cosa que el pasado precapitalista no lo procesa de esa manera. Durkheim dice que todos los Estados anteriores a la modernidad, son Estados de la muerte; no se interesan por los seres humanos. De alguna manera, el discurso político de Foucault comienza reconociendo que el Estado moderno le dará un vuelco a la barbarie política de antaño para preocuparse por los asuntos relacionados con la vida humana: la salud pública, la escuela pública, la demografía, el nuevo sistema penitenciario de Bentham, etcétera. Asistimos, según Foucault, al nacimiento de la Biopolítica (Gómez, 2015).

El otro gran flanco¹ de la modernidad, es el económico. En este campo se acostumbra hablar de modernidad cuando la propia economía se ve acicateada por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, que se expresa en una enorme producción de mercancías y de incrementos en la productividad –como ahora se está viendo. Pero, ¿acaso somos los seres humanos los que importamos en el desarrollo capitalista? Todo parece indicar que no, y Marx lo va a tener muy claro. Su gran discurso económico conocido como *El Capital*, tendrá como telón de fondo la crítica a los grandes teóricos de la Economía Política, quienes son, en otras palabras, los ideólogos del régimen capitalista. Pese a sus importantes avances, ellos no acaban de poner en el centro de sus intereses discursivos al ser humano, o, como diría Marx, a las relaciones sociales. Por ello, no hay gratuidad en ese subtítulo de *El Capital: crítica de la Economía Política*.

Hegel será el gran referente de Marx, cuando ya aquél coloca en el centro de su discurso filosófico a los seres humanos. El origen de los hombres está en los hombres y su futuro está también en ellos.

¹ Hay, sin duda, otros campos en los que la modernidad se expresa: la arquitectura, la poesía, la pintura, la novela, entre otros, pero no son parte de nuestro interés temático. En nuestro caso, la política y la economía nos remiten también a la filosofía y a la ciencia.

Habermas (2000) atribuye a Hegel el mérito de haber sido el primer filósofo de la modernidad:

[...] comprende su época en ideas [...] el mundo moderno se opone al antiguo, al abrirse radicalmente hacia el futuro [...] la modernidad no se caracteriza únicamente por la autoconciencia teórica [...] sino también por las ideas morales y éticas de autodeterminación y de autorrealización (170-173).

El Marx que aquí se va a reseñar, es el joven de 25 años que era íntimo amigo de los neohegelianos Bruno Bauer, Adolf Rutenberg y Karl Köpen; profesores universitarios y Marx, de menor edad, aspiraba a ser profesor en la universidad alemana (Radczum, 1980: 31-32). A los 23 años ya es doctor en filosofía y su entusiasmo por el pensamiento de Hegel es mayúsculo, aunque muy pronto se deslinda de la concepción hegeliana que atribuye al espíritu un sentido creador con respecto del mundo. Para él las cosas serán al revés: el espíritu es creado por el mundo material.

El texto de Marx que aquí vamos a referenciar con mayor profusión es *Sobre la cuestión Judía*. Trabajo motivado por la crítica que realiza al que fuera su íntimo amigo, Bruno Bauer, acerca de las ideas políticas que éste desarrolla sobre el Estado, el judaísmo y el conjunto de las religiones en un contexto europeo signado, todavía, por la existencia de un Estado que no acaba de separarse de las ataduras religiosas. Alemania, en 1843, ostentaba un Estado cristiano y Francia tenía un Estado constitucionalista, pero que toma partido por la religión católica. En ese marco, los judíos y su judaísmo quisieran tener los mismos derechos políticos que todos los cristianos. Marx le reprocha a Bauer que el problema de los judíos no es un asunto teológico, es un asunto que no se resuelve desde la religión, sino desde la emancipación política y humana. Sólo en donde exista un Estado político plenamente desarrollado, dirá Marx, como el de los Estados

libres de Norteamérica, la cuestión judía deja de tener significación teológica para convertirse en un asunto de discusión secular.

Para Marx, lo entendemos así, el Estado que va a caracterizar, a propósito de la organización política estadounidense de la primera mitad del siglo XIX, responde a un perfil, o si se quiere, a un “tipo ideal”, que bien podría designársele como “Estado moderno” –por las razones que ya hemos aducido sobre la modernidad–; pero imbuido por un fuerte entusiasmo que siente y piensa de los Estados Unidos, designa a ese Estado como el “Estado de la perfección política”, donde los hombres se abrazan y se reencuentran gozosamente... pero bajo un fuerte contraste con una sociedad civil norteamericana que está confrontada consigo misma y en donde los hombres son un fenómeno falso, inauténtico, atrapados en las redes del egoísmo, de la usura, de la explotación y de la religión.

El estado hegeliano. Nuestro “gran otro”

A partir de la Revolución Francesa de 1789, el Estado y la sociedad civil dejan de estar amalgamados a la religión. Hegel es el primer pensador en dar cuenta de este proceso separatorio. La religión ya no será lo que fue, pareciera decir el filósofo. Ha muerto Dios, dirá Nietzsche, pero Hegel cien años antes había postulado que la religión se convierte en un asunto privado, individual, de libertad de cada quien; deja de ser un imperativo social y político de la existencia humana para recluirse en las conciencias individuales. No, no es que haya muerto, es sólo que ya no es lo que fue. Y eso, está a la vista.

Por su parte, Marx sostendrá que en esa separación histórica, el Estado para Hegel constituye un momento más universal que la sociedad civil, o que el Estado es igual a la sociedad civil superada. Y no sólo eso, Marx apuntará que Hegel construye una serie de parejas conceptuales en las que un término es la superación del otro. De esta

manera, dice que en la filosofía del derecho de Hegel, el derecho privado superado es igual a la moral; la moral superada es igual a la familia; la familia superada es igual a la sociedad civil; la sociedad civil superada es igual al Estado; y, finalmente, el Estado superado es igual a la historia universal (Marx y Engels, 1976: 175).

Esta cadena de elementos en que se superan unos a otros y en donde el Estado aparece como la sociedad civil sobrepasada, constituye una referencia analítica con la que Marx se va a diferenciar y hasta contrastar con Hegel, más allá de compartir con él ese hecho separatorio donde la religión queda a la deriva y a merced de la libertad individual.

Durkheim, no obstante que nunca lo explicita, es un epígono de Hegel, por lo tanto, un gran estatalista de la modernidad política. Toda su obra está remitida a Hegel, trátase de la educación, de la democracia y del Estado, de la religión y de la sociedad civil, ahí estará siempre glorificando a la sociedad y al Estado modernos y a un individuo socializado, capaz de renunciar a sus intereses particulares cuando así se lo demanden la sociedad y su gran representante o, dicho hegelianamente, su "Gran Otro" (Bloch, 1985). Ello explica ese afán de ambos pensadores de dar a entender que la sociedad, mientras más organizada esté, es más autoconsciente y se le parece más al Estado moderno (Durkheim, 1974, 1982, 1990 y 2002). Pero esto no está "muy a la vista", ya que es objeto en la actualidad de múltiples discusiones y polémicas en el ámbito de las Ciencias Sociales y de las prácticas política y académica. Veremos más adelante cómo Marx se va a diferenciar de Hegel y Durkheim, tratándose de la relación Estado-sociedad.

En otras palabras, en Hegel veremos a la sociedad civil como la expresión filosófica del Estado, la forma aparential y fenoménica de un momento superior y más universal como lo es el Estado. No es cualquier Estado, ni siquiera el Estado capitalista primigenio o

avanzado, ni el Estado socialista. Se trata de un Estado no clasista y que apenas está emergiendo con los valores universalistas de la Revolución Francesa: igualdad, fraternidad y libertad. Es el Estado moderno (Kojève, 1999 y 2006).

El estado burgués-clasista

En Marx se va a encontrar también, el reconocimiento de una modernidad estatal, pero destacando un hecho que contradiría la visión hegeliana, al invertirla drásticamente: la sociedad civil como un momento más universal, esencial y determinante que el Estado. Es la formulación clásica de Marx puesta de otra manera: la estructura determinando siempre a la superestructura o la economía determinando todo lo que no es ella (Marx y Engels, 1976: 182). Poulantzas hace algunos apuntes acerca de esta percepción crítica de Marx sobre Hegel. El Estado es el sujeto para Hegel, es el fundamento de la sociedad civil; para Marx es al revés: esos sujetos y esa esencia, son individuos concretos y el hombre genérico es la sociedad civil y el Estado es la religión política, alienada, de la sociedad civil (Poulantzas, 1977: 40-41).

Se percibe ya en esta mirada de Marx, un esbozo de teoría política con ribetes filosóficos. Se está asistiendo a la emergencia de un nuevo Estado y una nueva sociedad, pero también a una nueva economía que la estará englobando en la sociedad civil. Estas novedades estarán signadas por un tipo de modernidad que Marx no identifica con los atributos que Hegel le concede a su diseño conceptual de un Estado moderno que habrá de conducirnos a un mundo de realizaciones humanas jamás imaginadas. ¿Aun en medio de una economía capitalista?, ¿incluso en medio de la guerra y de la lucha de clases?, ¿aun en medio de la explotación del trabajo y de la pobreza de grandes franjas de las sociedades modernas? No hay respuesta puntual en

Hegel a estas interrogantes que pareciera que Marx se las formulara. Después de todo, Hegel es muy enfático en sostener que se vive una nueva época –a principios del siglo XIX–, en la que el espíritu ha dado un salto hacia adelante, a tal grado que el conjunto de ideas y conceptos que han servido hasta ese momento y “los vínculos mismos del mundo se disuelven y se hunden como la visión de un sueño” (Kojéve, 1999: 7). Hegel dibuja un mundo futuro que se abriría a los hombres en términos de igualdad, libertad y derechos.

Para Marx no hay tal futuro en medio de la explotación capitalista y de un Estado que, aunque moderno, se presenta como el espacio de los intereses generales o universales, cuando no es así. Ese Estado ya no es la simple ratificación de los intereses de las clases dominantes. A diferencia del pasado, por primera vez en la historia sobreviene un tipo de Estado que no dice lo que es, sino que se presenta como un Estado “no clasista”, como al servicio de todos, como un Estado pluriclasista... cuando es otra cosa. Marx ve un progreso en varios sentidos: primero, el Estado se ha separado de la religión y ello pertenece únicamente a los tiempos modernos; segundo, el Estado moderno es un producto histórico muy complejo que ahora debe de explicarse a sí mismo y que para ello debe elaborar pensamiento o ideología. Sin embargo, hay regresión histórica cuando el nuevo Estado “dice que es lo que no es”, pues no reconocerá que responde “a los intereses privados de la clase burguesa” al proclamarse como la esfera del interés universal (Poulantzas, 1977: 44-45).

Por otro lado, el referente histórico que Marx tiene en la Europa de mitad del siglo XIX, es una desgarrada por la lucha de clases extremadamente violenta y por una explotación desmedida del trabajo por el capital. El Estado, aún con esta nueva aureola de que ya ha roto sus lazos con el mundo de la religión, es, decididamente, una palanca absoluta de la burguesía; el Estado es policiaco pese a que, como dice Marx, emergen las ideas políticas liberales ligadas a la filosofía y a los

discursos de la economía política, cuyos representantes serán una pléyade de pensadores de la talla de Adam Smith, David Ricardo y la Fisiocracia Francesa (Marx, 1976, 1978 y 2004). Ésta última había acuñado la famosa frase que se vuelve un emblema para el Estado clasista de los siglos XVIII y XIX (desde 1776 hasta casi el siglo XX): *laissez faire laissezpasser*.

El Estado liberal, clasista, nace atravesado por la precariedad, la debilidad y la ausencia notable de un compromiso ético con su sociedad y con él mismo. No le bastaron al liberalismo burgués europeo más de cien años para madurar y transitar a otro orden político. El Estado de derecho, el Estado social, el Estado moderno y la democracia como un sistema estable e institucional, no serán obra de la burguesía europea ni del pensamiento liberal, ni de la propia acumulación capitalista, sino de los obreros y empleados, de los artesanos, de los pequeños comerciantes y campesinos; identificados con las organizaciones socialistas y comunistas que lucharían durante varias décadas en un contexto de masacres y golpes de Estado. El liberalismo de la Europa del siglo XIX es atrozmente individualista, egoísta y represivo; muy semejante al de este México clasista, violento y aterrador que hoy estamos viviendo en pleno siglo XXI. Por lo demás, no es gratuito que esa ideología liberal que fue dominante durante más de cien años, se le conozca ahora como neoliberalismo.

El estado de la emancipación política

El Estado con un rostro más social, más democrático y decididamente más humanitario y emancipatorio, Marx lo va a descubrir reflejado en el país que para muchos es la antítesis de las mejores causas de la humanidad: Los Estados Unidos de Norteamérica. Ese Marx –de apenas 25 años–, lo vamos a encontrar en *La cuestión Judía* (Marx, 1978). Aquí ya aparece la nación norteamericana como un referente histórico mucho

más civilizado que la Europa sangrienta de todo el siglo XIX. De algún modo, todas las ideas de Marx serán afectadas por ese acontecimiento silencioso, fino, de terciopelo, como si fuera una revolución pacífica. Todo el espíritu de barbarie exhibido por los Estados Unidos en la guerra contra México –años cuarenta del siglo XIX–, y que significó la pérdida de más de la mitad de nuestro territorio nacional, no afectó en nada la visión tan idealizada, pero también tan sugerente, que construye sobre la democracia y sociedad norteamericanas².

Antes que Marx, Alexis de Tocqueville ya había consignado en su *Democracia en América*, que la Europa del siglo XIX arrastraba una pesada carga histórica por haber heredado un sistema de instituciones feudales (Iglesia, nobleza, terratenientes, mercaderes), las cuales impedían la emergencia de un cambio civilizado; también estaba a la orden del día una confrontación clasista teñida de sangre. Pero en la América de los Estados Unidos no hay, desde principios del siglo XIX, esa lucha a muerte entre dos grandes bloques o clases sociales. En América las pugnas se producen entre pequeños grupos, quizás por la tersura del espíritu democrático y comunitario de igualdad social que ya eran ostensibles en los primeros años del siglo XIX (Tocqueville, 1984).

En sus reflexiones teóricas sobre Norteamérica, Marx abrirá su discurso estableciendo una premisa histórica: para que un Estado sea real³, político y no imaginario, es preciso fundarlo sobre bases

² Las opiniones de Marx sobre la guerra entre México y Estados Unidos se pueden encontrar en algunos de sus artículos que publicó en el *New York Daily Tribune*, de orientación progresista. Durante más de una década, 1851-1862, Marx y Engels hicieron colaboraciones en este periódico norteamericano. Por otro lado, ambos autores y los círculos socialistas europeos, aplaudían que los Estados Unidos se quedaran con la parte del territorio mexicano que pretendían: “Ya en septiembre de 1847 había aparecido una nota en la *KommunistischeZeitschrift*, en la que se expresaban las esperanzas de que los estadounidenses se apoderaran de la mayor parte del territorio mexicano” (Monjarás Ruiz, 1983: 105-111).

³ Esta idea de Marx la percibimos de la siguiente manera: todos los Estados premodernos no son auténticos Estados, o no son “políticos”, o no son reales, porque el espíritu religioso niega a “la política”, porque no deja emerger a las libertades y a las igualdades políticas y jurídicas. El adjetivo “imaginario” aquí tiene un sesgo peyorativo, porque es como decir que los Estados religiosos son

humanas, profanas. Al emanciparse de la religión, el Estado se reconoce a sí mismo como tal y no ya como una religión (Marx, 1978: 184). La modernidad política supone la ausencia de una religión estatal, pero en la sociedad norteamericana no sólo tendremos manifestaciones de ella, sino que todos los individuos estarán organizados en sectas religiosas, en una cantidad tal que no encontrará paralelo en el mundo. El mismo Tocqueville (1984) apuntará que en América “la democracia es hija de la religión”; pero de ello, no se desprende que esa intensa religiosidad civil se refleje como religión política.

En Europa, como ya señalamos antes, la democracia es producto de los imaginarios socialista y comunista. A este propósito, Marx va a encontrar en los Estados Unidos que la nueva politicidad fundada por el Estado moderno, no eliminaba la religiosidad de la sociedad civil y sus individuos. Antes bien, él señalará que aquellos Estados que más han perfeccionado su democracia, como Norteamérica, tienen como correlato una sociedad civil rebotante de religión. No hay contradicción entre el Estado no religioso y la sociedad civil embebida en el espíritu religioso. Marx detecta una especie de correlación que salta a la vista: “la demostración de que la presencia de la religión no contradice a la perfección del Estado sería que, incluso en el país de la perfecta emancipación política no sólo existiese la religión, sino además se hallara en toda su energía y vitalidad” (1978: 183).

Parecería estar claro que la formulación analítica de Tocqueville, de que el espíritu religioso es ese factor que da lugar a la democracia en Norteamérica, no lo identifica a plenitud con Marx. Sin embargo, existe una confluencia en sus análisis cuando se trata de reconocer

una “ficción”, son una “mentira” en tanto que no son “reales”. Pero, más adelante, se encontrará la expresión “mundo imaginario” o “generalidad irreal”, dichas en un sentido plausible como atributos de la emancipación política, pero también usadas por Marx para designar que “la política” al fin y al cabo constituye un mundo que “no es real”, comparado con el mundo concreto y material de la sociedad civil y la economía.

que la religión está ahí donde se está gestando un espíritu democrático, cuya impronta civilizatoria es inédita, pues como dijimos de alguna manera: lo que se ha dado históricamente en Europa, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, es una especie de democracia trunca o incompleta, o una democracia carente de civilidad y de bienestar social. La modernidad y la democracia no pueden aparecer de manera estable, ahí donde las condiciones políticas, económicas y sociales están envueltas en una lucha de clases a muerte. Ni la burguesía ve hacia adelante, ni el proletariado posee todavía una visión finalmente socialdemócrata, que es, después de todo, lo que harán los grandes movimientos sociales que luego se plasman en esas enormes estructuras partidarias y sindicales de finales del siglo XIX europeo.

Sin embargo, cabe decir que en Europa es la lucha de clases la que posibilita el arribo a la modernidad democrática y a la configuración de un Estado social; en Norteamérica será el espíritu comunitario y la visión que del trabajo y la economía tienen las sectas protestantes, que estarán asociadas a esa nueva América que a Marx entusiasma tanto. Casi cien años separan a Europa de Norteamérica en cuanto al arribo del verdadero espíritu democrático, que implica civilidad, Estado social y de derecho e igualdad social; pero dicho todo ello con la gran relatividad de los hechos históricos. Baste, de nuevo, el ejemplo de la barbarie de Norteamérica contra México, por el despojo de un inmenso territorio en los años cuarenta del siglo XIX a través de métodos de sangre y fuego. Marx ve con buenos ojos que los Estados Unidos se apropien de este territorio: ello beneficia a México y al mundo, dice, porque es el país que mejor representa al progreso humano (Monjarás Ruiz, 1983).

En relación con los Estados Unidos, las ideas de Marx sobre religión y política se verán muy enriquecidas y, cuando menos en el texto en cuestión, no habrá imputaciones severas como en el caso del "opio

del pueblo”, refiriéndose a la religión. Asimismo, la idea de “dictadura del proletariado” brillará por su ausencia, pues no podría embonar con la modernidad del Estado que él está observando y pensando en Norteamérica. Es algo inédito en la historia universal y Marx así lo va a entender. En tal realidad norteamericana, según Marx, los hombres dan un salto cualitativo con respecto de la igualdad social, aunque incompleto porque todavía faltará algo que es esencial: la emancipación económica o material o, si se quiere, la emancipación de la sociedad civil (Marx, 1978). Por ello, de este nuevo discurso se desprende algo que Marx va a señalar con mucha claridad: que las adjetivaciones del Estado de la “perfección política” en los Estados Unidos, universal, democrático, humano, profano, emancipador, contrastan con las adjetivaciones de la sociedad civil, individuos privados que compiten entre sí, egoístas, separados los unos de los otros, religiosos, solitarios.

Es a propósito del Estado político en Norteamérica que Marx, muy joven todavía, teje un discurso teórico que se vincula a sus preocupaciones utópicas. Pese a todo el esperanzamiento que le despertaba la política norteamericana, su vocación materialista y su espíritu crítico correspondiente a la religión, le hacían pensar que ese país estaba en medio de una contradicción irresoluble que se expresaba en una sociedad política emancipada, por un lado, y una sociedad civil desgarrada, por el otro. En el terreno de la política, los hombres son ciudadanos y viven una especie de fraternidad comunitaria; ahí se es libre imaginariamente y se goza de una especie de felicidad abstracta. El mundo de la política donde los hombres viven una vida en la que florecen los reencuentros entre ellos, es un espacio imaginario, abstracto, que pertenece a una soberanía imaginaria; la religión ha sido expulsada de aquí y ha sido recluida en la sociedad civil (Marx, 1978: 187). No obstante que la religión no contradice al mundo de la “perfección política”, Marx expone la idea de que “la existencia de

la religión es la existencia de un defecto” (2016: 12). Sin embargo, argumenta que la religión no es el fundamento de su propio “defecto”, ni tampoco lo es el Estado; ese factor que fundamenta y explica a las ataduras religiosas se remite, creemos, a los valores secularizados de la economía. Marx les llama “limitaciones seculares”, “barreras seculares” y “ataduras seculares” (2016: 12). Por ello, sostiene que no es de la idea de proponer que se deba acabar con la religión, sino más bien, terminar con sus “barreras temporales”⁴ que son el sostén de las “limitaciones religiosas”, porque, finalmente, lo que se busca es la emancipación humana (Marx, 2016: 13); que nos remite a la suma de las dos esferas de la sociedad: la política y la civil.

No era poca cosa para Marx que los hombres fueran libres imaginariamente, aunque esa libertad incontestable estuviese restringida al nivel de la especie humana. O sea, todos somos iguales en la sociedad política, pero en la sociedad real, en lo concreto, sucede otra cosa. Dicho de otra manera: somos iguales en el mundo de las abstracciones y en el mundo de la sociedad civil, libramos una lucha a muerte, una lucha clasista.

Desde una Europa ensangrentada y bajo los cánones de una lucha de clases implacable, Marx le descubre, asombrado, sus decisivas esencias al Estado político norteamericano. Claro, las acotaciones al modelo norteamericano también aparecen en escena. La sociedad civil seguirá siendo burguesa en el sentido de la sed de dinero y egoísmo que privará en todos los individuos; el individuo concreto será un fenómeno falso en una sociedad de clases en donde todos se confrontan contra todos; la sociedad civil está atomizada en individuos concretos enfrentados con otros y consigo mismos. Dice Marx

⁴ Entendemos que estas “barreras temporales” son: la explotación capitalista, la usura, los intereses clasistas, los privilegios de las élites, el interés egoísta; en suma, todo lo que define a una sociedad civil rota y enfrentada consigo misma. Son los turbios intereses seculares que no abonan a lo que realmente “somos los hombres”.

al respecto, que la coronación del Estado político es que profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros (Marx, 2016); y luego remata diciendo que al Estado político (también le llama ateo), no le preocupa la emancipación de la sociedad civil, más bien busca que los intereses individuales y el egoísmo sigan operando como resortes de la vida social y económica, porque no le interesa la liberación del hombre real: que venga la emancipación política en un terreno imaginario, pero la emancipación material o económica, o real, no estará en la ideología de un sistema regido por el capital.

Colofón

En algunos sentidos el discurso de Marx reconoce sin ambages, que la existencia de una democracia ciudadana o la de un Estado político, moderno, no religioso, con un rostro humano y comunitario en el despliegue de todo su accionar político a favor de la sociedad, representa una conquista humana de gran relieve⁵.

Sin ser Weber, Marx ha construido un atractivo “tipo ideal”⁶ sobre el Estado político norteamericano al iniciar el siglo XIX; lo concibe como ese régimen donde los hombres se reencuentran, se abrazan y se reconocen mutuamente; ese mundo abstracto en el que se vive una vida imaginaria, no real ni concreta -porque esos atributos son de la sociedad civil y de la economía-, una vida que no por imaginaria, deja de expresarse en una igualdad política contundente, amparada en un efectivo Estado de derecho. Y en este punto, Marx elabora una hipótesis muy sugerente en relación con el *status* de la propiedad privada en un régimen político de este

⁵ “No cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual” (Marx, 2016: 18).

⁶ Véase Max Weber, 1973.

tipo. Nos dice que un Estado, donde impera la igualdad política y jurídica, la propiedad privada queda abolida políticamente desde el momento en que el voto ciudadano es atributo de todos y cita a Hamilton para reforzar esta idea: “la gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero” (Marx, 2016: 14-15). Sin embargo, aparece el espectro de la sociedad civil y el mismo Estado que hace valer la igualdad política en lo abstracto, hace valer la propiedad privada y las religiones en el mundo de lo concreto (Marx, 2016). Dijera: se es libre en la generalidad del Estado y se es esclavo en la religiosidad de la sociedad.

La construcción teórica de Marx sobre el mundo de la política en los Estados Unidos, lo ha reencontrado con la filosofía política de Hegel, pues de alguna manera está reconociendo la fórmula hegeliana de que el Estado moderno –no otro-, le gana a la sociedad civil en organización y autoconciencia. Incluso, lo cita para reforzar su propuesta teórica de la emancipación política, y sintoniza con su pensamiento cuando propone que el Estado moderno se constituye en una “generalidad política”, colocándose por encima de todas las particularidades religiosas y seculares de una sociedad civil atomizada y extraviada (Marx, 2016).

No obstante, Marx se mantendrá en una visión de que la sociedad civil y la sociedad política, en un mundo político moderno no se implican, sino sólo cuando el Estado estira su brazo para que la propiedad privada, los intereses seculares, la explotación del trabajo y los intereses religiosos, sigan diciendo la última palabra. Es decir, la sociedad civil, desde su extravío, determina el mundo de libertades y realizaciones humanas de la sociedad política moderna; el mundo de lo viejo se impone a lo nuevo; la lucha de clases siempre estará atenta de cómo someter a control ese mundo imaginario de la igualdad, de las libertades y los goces humanos; el hombre particular, roto y ex-

traviado, se impondrá al hombre genérico, generoso y desinteresado del mundo que parecería un “*topus uranus*” platónico.

Llama mucho a la controversia que el modelo de Marx sobre el Estado de la emancipación política esté pensado y hecho para que una sociedad civil, mutilada y enajenada, siempre se mantenga así: como ese polo opuesto al mundo de las realizaciones humanas de la sociedad política. Este mundo de la política teorizado por Marx, nada podrá hacer por la especie de no-mundo de una sociedad civil enajenada, perdida en sí misma, y que por los valores seculares de la usura y el egoísmo, de la propiedad privada y la explotación del trabajo, no tendrán alguna respuesta civilizatoria. Y no es que el Estado político no lo pueda hacer, sino que está en su propia constitución el hecho de que no quiera suprimir “ni aspire a suprimir la religiosidad real del hombre... [ésta es] la coronación de la emancipación política... no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política... [es su resultado] la escisión del hombre público y el hombre privado” (Marx, 2016: 18-19).

A la luz del gran discurso político del joven Marx, se puede decir que la emancipación política en el mundo Occidental –con sus distintas variaciones y grados–, está cuajada de ejemplos que muestran esa predominancia de lo político sobre lo económico, o de que simplemente el Estado político y profano, se erigió durante varias décadas (pensemos que de 1930 a 1980), en el referente decisorio que ordenaba a la sociedad civil y a la economía. Todo ello ha sido muy patente desde Keynes y la constitución de los Estados de Bienestar en Occidente. Es muy conocido que el mundo experimentó su mejor momento de desarrollo social y económico durante el periodo 1950-1980. Se le llama “la época virtuosa del desarrollo capitalista mundial”. México, incluso, en esta época fue el gran referente para hablar de desarrollo socioeconómico en América Latina. Durante casi 40 años creció a tasas sorprendentes en el PIB: más del 6% anual, y fue

“la política”, la que evidentemente orientó y organizó a una sociedad civil y a una economía que no se explican sin el ímpetu y concurso del Estado. Claro estaba, y lo sigue estando, la restricción de la ausencia de una cultura democrática a nivel del Estado y la sociedad. Pero había un Estado progresista, laico y profano que se convirtió en rector de la economía; ello favoreció, entre otras cosas, la formación de las grandes clases medias mexicanas y la emergencia de un modelo de autosuficiencia alimentaria.

A nivel global, ese mundo en el que “la sociedad política” le marca la pauta a “la sociedad civil” y a la economía, se ve desdibujado en nuestros días. En México, el proceso crítico ha sido pavoroso. El Estado de Bienestar fue desmantelado a lo largo de 35 años y la relación “sociedad política” y “sociedad civil” está francamente invertida, tal y como lo proyecta Marx en su *Cuestión Judía*. Una sociedad civil rota, extraviada y desorientada, atrapada en una lucha de clases muy violenta, establece, a través de los amos del dinero, la directriz política del Estado. En los Estados desarrollados de Occidente, el proceso de regresión política que implica que ésta se encuentre bajo la égida de la economía o del capital, es un proceso más sutil y menos grosero que el de México y toda la América Latina. Pero, el mundo se está reenfilando a un proceso destructivo de todos los Estados de Bienestar. El Capital mundial ya no quiere saber nada de prestaciones sociales ni de sistemas de seguridad social, ni tampoco de derechos de antigüedad en el trabajo, ni de contratos colectivos, de sindicatos o de cualquier organización que defienda los intereses de los trabajadores. El Capital quiere que cada quien sea el responsable de su propio destino laboral. Ni más ni menos, como lo fue en los siglos XVIII y XIX en esa Europa desgarrada y ensangrentada por la lucha de clases.

Bibliografía

- BLOCH, Ernst (1985). *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*. México: FCE.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis (1984). *La democracia en América*. 2 Vols. España: Sarpe.
- DURKHEIM, Émile (1974). *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: La Pléyade.
- ____ (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ____ (1990). *Educación y sociología*. Barcelona: Península.
- ____ (2002). *La educación moral*. Madrid: Ediciones Morata.
- GÓMEZ, Luis E. (2015). *Michel Foucault: De la arqueología a la biopolítica*. México: UNAM.
- HABERMAS, Jürgen (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.
- KOJÉVE, Alexandre (1999). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Fausto Ediciones.
- KOJÉVE, Alexandre (2006). *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- MARX, Karl (1976). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- ____ (1978). *La cuestión judía, Obras de Marx y Engels, OME-5*. México: Grijalbo.
- ____ (2004). *Contribución a la crítica de la economía política*. Granada, España: Comares.
- ____ (2016). *Sobre la cuestión judía*. México: Lectorum.
- MARX, Karl y Friedrich Engels (1976). *Obras escogidas*. México: Progreso.
- MONJARÁS RUIZ, Jesús (1983). "México en los escritos y fuentes de Karl Marx". En *Revista Nueva Sociedad*, Núm. 66. México.
- POULTANTZAS, Nico (1977). *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

RADCZUM, Günter (1980). *Vida de Carlos Marx*. México: Ediciones de Cultura Popular.

WEBER, Max (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.