

Platón y Marx. Emancipación humana y emancipación política

Ciro A. Pérez A.¹

Universidad Santo Tomás

ORCID: 0000-0003-4741-6153

Artículo de Reflexión derivado de investigación

Recibido: Agosto 12 de 2018- Aprobado: Octubre 10 de 2018

Resumen:

¿Qué razones profundas llevan a Platón y a Marx, dos pensadores situados aparentemente en orillas opuestas del espectro ideológico, a defender posturas muy parecidas respecto de la relación entre la filosofía y la religión, de una parte, y respecto de la relación entre la religión y la política, de la otra? Al intentar dar respuesta a esta pregunta, el texto indaga por los límites que Platón le asigna a la educación moral, así como por los límites de la ilustración en el proyecto de la modernidad. A nivel conceptual, y siguiendo a Marx, intenta establecer una clara distinción entre la emancipación humana y la emancipación política.

Palabras claves: Platón, Marx, educación, virtud moral, ley, justicia, libertad, emancipación humana, emancipación política, religión, Estado.

Plato and Marx. Human Emancipation and Political Emancipation

Abstract:

What profound reasons lead Plato and Marx, two thinkers apparently on opposite sides of the ideological spectrum, to defend very similar positions on the relationship between

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor de Tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Correo: ciropaez@usantotomas.edu.co

philosophy and religion, on the one hand, and on the relationship between religion and politics, on the other? In attempting to answer this question, the text investigates the limits that Plato assigns to moral education, as well as the limits of illustration in the project of modernity. On a conceptual level, and following Marx, he tries to establish a clear distinction between human emancipation and political emancipation.

Key words: Plato, Marx, education, moral virtue, law, justice, freedom, human emancipation, political emancipation, religion, State.

Platão e Marx. Emancipação Humana e Emancipação Política

Resumo:

Que profundas razões levam a Platão e Marx, dois pensadores aparentemente em lados opostos do espectro ideológico, a defender posições semelhantes sobre a relação entre filosofia e religião, por um lado, e a relação entre religião e religião. a política do outro? Na tentativa de responder a essa questão, o texto explora os limites que Platão atribui à educação moral, bem como os limites da ilustração no projeto da modernidade. No nível conceitual, e seguindo Marx, ele tenta estabelecer uma clara distinção entre emancipação humana e emancipação política.

Palavras-chave: Platão, Marx, educação, virtude moral, direito, justiça, liberdade, emancipação humana, emancipação política, religião, Estado.

Platón y Marx comparten no solamente su espíritu revolucionario y su actitud poco convencional en materia política, sino que ambos sorprenden al lector de modo semejante en su postura con respecto a la religión. Aunque uno y otro defienden con vehemencia la autonomía de la filosofía y de la política frente a la autoridad de cualquier revelación, cuando se trata de la vida privada de los ciudadanos, no sólo se muestran respetuosos y tolerantes frente a las creencias religiosas, sino que incluso se pronuncian en su defensa.

En su tesis doctoral sobre *La diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, tras hacer de Prometeo su héroe intelectual, y en cierto modo, el patrono de la filosofía frente a “los dioses celestes y terrestres que no reconocen a la autoconciencia del hombre como la suprema divinidad”, Marx cita las palabras que el titán le dirige a Hermes en la tragedia de Esquilo² :

Sabe bien que no cambiaría
Mi desgracia por tus servicios,
Pues considero preferible servirle a esta roca
Que ser el fiel mensajero del padre Zeus.

Pero ese mismo Marx, que en su tesis doctoral reivindica la autoconciencia del hombre como la suprema divinidad, en *La cuestión judía* no vacila en defender la tesis de que el Estado debe dejar subsistir la religión junto con las otras esferas de la vida privada del hombre -como la propiedad, la cultura, la educación y la ocupación-, no solamente como algo que no es contrario a su interés, sino que incluso forma parte de sus premisas.

En Platón encontramos una actitud análoga. En la *Apología*, el filósofo nos muestra a Sócrates proclamándose poseedor de una sabiduría exclusivamente humana (20 d-e), frente a quienes pretenden hablar en nombre de un saber más alto. Igualmente, en el *Eutifrón* (8 e-10 a) y en la *República* (392c y ss.), Sócrates critica a quienes se dicen conocedores de los designios de los dioses y a quienes ponen en boca de los dioses sus propias opiniones, valiéndose del género imitativo. Sin embargo, en la misma *República* (427 a-c), cuando se trata del culto debido a los dioses, *démones* y héroes, así como en lo relativo a las honras debidas a los muertos, Sócrates es partidario de seguir los usos establecidos por la religión de Apolo.

En lo que sigue, trataremos de comprender la razón de la postura, aparentemente ambigua, de ambos pensadores en relación con la religión, situándola en el contexto de sus reflexiones sobre un problema mucho mayor: el de las condiciones y los límites de la emancipación humana frente a las condiciones y los límites de la emancipación política. En nuestro análisis, como ellos, comenzaremos míticamente para terminar filosóficamente. En la parte relacionada con el mito, rastreadremos en Esquilo el problema que nos interesa, y luego lo examinaremos, ya desde el punto de vista filosófico, en dos diálogos de Platón, el *Banquete* y el *Protágoras*, y en *La cuestión judía*, de Marx.

Comencemos, pues, poniendo en contexto, dentro del *Prometeo encadenado* de Esquilo, las palabras del titán citadas por Marx. Prometeo ha sido atado a una roca, en una montaña del Cáucaso, por Hefesto y la Violencia, en castigo por haber robado el fuego a los dioses para entregárselo a los

² *Prometeo encadenado*, v. 966-969.

hombres. Los efectos benéficos de este don, en lo que a los hombres se refiere, nos son descritos por el propio Prometeo. Los hombres vivían como hormigas, en antros oscuros, sin conciencia y ajenos al tiempo, hasta que el titán les reveló el conocimiento de las estrellas y la sucesión de las estaciones, los momentos propicios para la siembra y la recolección, así como todas las demás artes útiles a la vida civilizada: la domesticación de los animales, la navegación, la medicina, la extracción de los metales del seno de la tierra e incluso la escritura, madre de las Musas. Finalmente, enseñó a los hombres los signos de la adivinación, y les entregó a los dioses sus prerrogativas, con lo que nos deja suponer que también la religión fue obra de Prometeo (v. 440-505). Sin embargo, el “arte es más débil que la necesidad” (v. 514). En la tragedia, se nos dice que el titán gime oprimido por un dios nuevo y arrogante, aunque como lectores no nos resulte fácil comprender el sentido de esos calificativos, referidos al dios que acaba de instituir entre los dioses felices un gobierno justo, pacífico y duradero. Se nos dice tan sólo que Prometeo, confidente de la necesidad, guarda para sí un secreto que inquieta a Zeus y que a él le promete la liberación. Por eso, el nuevo jefe de los felices [*ho néos tagós makárōn*] envía a Hermes para que intente sonsacar el secreto del titán.

Uno de los aspectos más notables de la obra de Esquilo, es que Zeus mismo no hace presencia. Realmente, a quien vemos es a Hermes, el mensajero de los dioses, que, aunque habla en nombre del nuevo jefe de los felices, se muestra inquieto y necesitado. Desea urgentemente que Prometeo le revele el secreto que oculta sobre el porvenir, pues ha corrido el rumor de que sabe algo sobre el eminente fin del reinado de Zeus. Ese es el contexto de las palabras de Prometeo citadas por Marx, y que nosotros hemos reproducido arriba, así como del diálogo entre Hermes y Prometeo (v. 944-960) que las antecede:

Hermes.- A ti, al sabio [literalmente, al sofista], al que en dureza supera al más duro [*pickrōs hyperpikrōs*], al que faltó contra los dioses al entregar sus honores a los efímeros, al ladrón del fuego me estoy dirigiendo.

Ha mandado el padre que digas cuál es esa boda de que te jactas por la que él va a ser derrocado de su poder. Y en esto, nada de enigmas, sino cosa por cosa explícalo. Y no me obligues a un nuevo viaje. Ya estás viendo que Zeus no se ablanda con gente como tú.

Prometeo. Solemne en verdad y lleno de arrogancia es tu discurso, como corresponde a quien es servidor de los dioses.

Jóvenes sois que acabáis de estrenar el poder y os creéis que habitáis en alcázares que os hacen inmunes a todo dolor. ¿No he visto yo a dos tiranos caer de ellos? Y a un tercero veré, el que ahora es el amo, de la manera más ignominiosa y muy pronto.

Es indudable que Esquilo, como buen poeta trágico, toma partido por los dioses antiguos, que son los que mejor expresan la necesidad. Zeus es “el nuevo jefe de los felices” [*ho néos tagós makárōn*],

mientras que Prometeo, el descendiente de los dioses viejos, los de la estirpe de Urano, Cronos y Jápeto, gime atado a una roca, clavado con las fuertes cadenas de la necesidad (v. 108). Hermes le llama, burlonamente, *pickrōs hyperpikrōs*, el más duro de los hiperduros, o quizás el más agrio y amargado de los amargados. En el mundo de felicidad inaugurado por Zeus, en el que no hay enigmas ni limitaciones trágicas, sino transparencia del lenguaje y corrección política (“háblame sin enigmas, abiertamente”, exige Hermes) una mueca de escepticismo en el rostro de Prometeo arruina la fiesta. Héroe de la libertad y benefactor de los hombres, Prometeo no es sin embargo un personaje de rasgos amables. Aunque les ha entregado a los hombres las artes que hacen posible la civilización, es al mismo tiempo un *démon* sujeto al imperio de la necesidad. No tiene nada que le pertenezca en propio, y lo que les ha entregado a los hombres, su vida espiritual, ha debido hurtárselos a los dioses, y, sobre todo, ha debido pagar por ello.

Ese contraste entre los dioses nuevos, felices y ajenos a la necesidad, y los dioses antiguos, terribles, necesitados y dados a la violencia mutua, es evocado por Platón en los dos diálogos de los que vamos a ocuparnos, y en los que el filósofo alude, implícita o explícitamente, al conflicto entre Hermes y Prometeo.

Vamos a ocuparnos primero del *Banquete*, donde la alusión es sutil y puede fácilmente pasar desapercibida. El poeta trágico Agatón, en cuya casa se celebra el banquete, nos presenta en su discurso un Eros que tiene todos los rasgos del Zeus de Esquilo. En primer lugar, es un dios del amor que, pese a haber sido concebido por un poeta trágico, ignora casi por completo la existencia de la necesidad. Además, como Zeus, es un dios nuevo, joven, delicado y feliz (*Ban.*, 195 a), que gobierna en un mundo del que han desaparecido para siempre las luchas y las disensiones. No hay violencias ni mutilaciones, como las que existieron en tiempos de Jápeto y Cronos, desde que reina el Amor. Vale la pena recordar parte de las palabras de Agatón:

Y yo, que estoy de acuerdo con Fedro en otras muchas cosas, no estoy de acuerdo, sin embargo, en que Eros es más antiguo que Crono y Jápeto [el padre de Prometeo y de Atlas], sino que sostengo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre joven, y que aquellos antiguos hechos en relación con los dioses de que hablan Hesíodo y Parménides se han originado bajo el imperio de la Necesidad y no de Eros, suponiendo que aquellos dijeran la verdad. Pero no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses. Es, pues, joven, pero además de joven es delicado” (*Banquete*, 195 b-c).

El dios de Agatón no sólo es tierno y delicado (*hapalós*), sino que evita lo viejo, rehúye caminar sobre superficies duras (195 e), o fijar su residencia en las almas de temperamento áspero. Además, no es un dios del trabajo, quizás porque el esfuerzo es hijo de la necesidad y lo suyo es la obra lograda al primer intento. Toda la naturaleza, todas las fuerzas y poderes del mundo se rinden dóciles ante Eros. Desterrada la necesidad y habiendo triunfado el Amor, la virtud se impone por doquier. Movidos por Eros, todos los hombres participan de la justicia, de la valentía, de la templanza y de la sabiduría. No es sólo que nadie ejerce violencia a lo que es bello y delicado, y Eros lo es, sino que el Amor inspira el acuerdo por doquier; y lo que es acordado libremente también es justo, “como dicen las leyes reinas de la ciudad”. Además, Eros hace a los hombres valientes, porque basta con que el amor toque a los que se alzan en armas, para que de inmediato cese todo combate. Y por virtud del deseo amoroso, más fuerte que los demás deseos, los hombres se hacen también moderados. Finalmente, Eros hace a los hombres sabios, al insuflarles espontáneamente las artes y las ciencias. Basta, en efecto, con que el Amor toque a un joven, para que inmediatamente escriba versos y se convierta en un poeta de renombre. De modo que es un dios sabio, aunque no exhiba el ceño fruncido del que se topa con dificultades, ni las huellas del trabajo del que investiga, sino todos los rasgos de un joven hermoso que lleva una vida regalada. Eros posee piel tersa y delicada, anda entre flores y rehúye todo lo que está sin flor o marchito (*Banquete*, 196 e). Así es como Agatón se representa al “más feliz de los dioses”.

Sócrates, como se sabe, también pronuncia un discurso, aunque de un talante muy distinto. Comienza señalando que Agatón ha modelado a su Eros de acuerdo con la imagen de lo amable y del amado, y no de acuerdo con lo que cabe decir del amante, a cuya imagen más bien habría que concebir a Eros (*Banquete*, 203 c-e). Mientras que Agatón se inspira en la premisa de que “lo semejante se acerca siempre a lo semejante” (195 b), y entonces el amante de la belleza debe ser necesariamente bello, Sócrates se inspira en un principio opuesto: deseamos aquello que no poseemos. De modo que Eros, que ama las cosas bellas y delicadas, debe reflejar en su persona y naturaleza más bien la carencia de estos atributos:

“Siendo, pues, hijo de Poros y de Penia [el Recurso y la Pobreza], Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que

en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia" (*Banquete*, 203 c-e).

Igual que el Prometeo encadenado de Esquilo, que sufre los rigores de la necesidad y da a los hombres bienes que él mismo no posee, el Eros de Sócrates no es un dios, sino un *démon*, un mediador entre los dioses y los hombres, que llena el espacio entre ambos (202 a). Es curioso que también Aristófanes, en *Las Aves* sitúe a Prometeo un poco en el medio, entre los dioses y los hombres, cómplice con esa ciudad de los pájaros, suspendida en el cielo, en el espacio intermedio, e interceptando las ofrendas que los hombres dirigen a los dioses (*Aves*, l.493 y ss).

En el otro de los diálogos de Platón arriba mencionados, en el *Protágoras*, el sofista es el encargado de ofrecernos su versión del conflicto entre Hermes y Prometeo (*Protágoras*, 321c 322d). De acuerdo con Protágoras, cuando llegó el tiempo establecido por los dioses para el nacimiento de las criaturas mortales, Epimeteo y Prometeo fueron delegados por los dioses para que les entregaran a las criaturas mortales sus atributos, pero el último de ellos deja que su hermano se encargue de la tarea, y se compromete a hacer posteriormente la supervisión. Conforme a ese acuerdo, Epimeteo reparte sus atributos a todas las criaturas, cuidando que ninguna quede privada de medios para luchar por su supervivencia; sin embargo, se olvida del hombre. Cuando Prometeo llega a realizar la supervisión, descubre que el hombre no tiene piel gruesa, ni garras, ni plumas, ni posee la fuerza o velocidad que en otros animales es garantía de supervivencia. Entonces, para remediar su falta de recursos, se dirige al Olimpo, donde penetra en las viviendas de los dioses Hefesto y Atenea, y les roba sus artes respectivas, de las que después hace entrega a los hombres. Así consigue que los hombres se encuentren en situación de satisfacer sus necesidades más urgentes: comida, vivienda, techo, vestido. Pero las cosas no salen como espera. Ahora los hombres disponen de lo necesario para la vida, pero como no cuentan todavía con el arte de la guerra ni con la ciencia política, permanecen indefensos ante las fieras, y ellos mismos se producen la muerte unos a otros. Entonces Zeus interviene, enviándoles a los hombres, por medio de Hermes, el sentido moral y la ciencia política. De modo que ambos, Prometeo y Hermes, les entregan a los hombres bienes que les son necesarios para su supervivencia, aunque unos y otros tienen un origen y una significación diferente. Mientras que los bienes de Hermes, por provenir de un dios, están marcados con el signo de lo gratuito y feliz, los de Prometeo sólo parcialmente remedian la radical indigencia del hombre. Aunque Prometeo les procura a los hombres lo necesario para su existencia material, los deja abandonados a merced de las fieras y en guerra perpetua entre ellos mismos, por no conocer la ciencia del gobierno, de la que es parte integrante el arte de la guerra (322 b). Finalmente, mientras que los dones de Prometeo, las artes necesarias para la subsistencia, habrían

sido entregadas a los hombres selectivamente, a unos sí y a otros no, Zeus le ordena a Hermes que entregue a todos, sin distinción, el pudor y la justicia (*Prot.* 322 d). En la perspectiva de Protágoras, la vida política presupone una participación general en la libertad y la justicia, mientras que las artes, que encarnan el mundo de la necesidad, se habrían entregado a los hombres de otra manera: a unos, unas, y a otros, otras.

Cuando Protágoras le explica a Sócrates el sentido filosófico de su relato, se hace evidente que para el sofista la emancipación política es también la emancipación humana. El Estado, extendiendo el manto de la ley uniformemente sobre todos los ciudadanos, al mismo tiempo produce su educación moral, al punto de que la legislación puede decretar tajantemente que el que no participe de la justicia será eliminado de la ciudad como una enfermedad. Sócrates, en cambio, pone en duda que la educación moral y la emancipación humana de los individuos pueda producirse a gran escala. A su juicio, ni siquiera los hijos de los estadistas notables, como Pericles, que contaron con recursos, buenos maestros y la sabiduría y buena voluntad de sus padres, llegaron a ser virtuosos o competentes para la actividad política.

Así, pues, hace falta algo más que amor y buena voluntad. El Eros de los sofistas, tanto de Protágoras como de Gorgias (e indirectamente del Agatón del *Banquete*, discípulo de Gorgias), actúa con un optimismo sin barreras. La buena voluntad del Estado, eliminando toda resistencia, no sólo logrará que se imponga por doquier el imperio de la ley, sino también, a largo plazo, hará que se desarrolle en todos los ciudadanos el sentido moral y de la justicia (*aidōs* y *dikē*). El Eros de Platón, en cambio, es un *démon*, un ser bien intencionado y generoso, como el Prometeo de Esquilo, pero sujeto con cadenas a las férreas leyes de la necesidad. Protágoras no entiende las palabras sombrías de Simónides de Ceos, cuando declara oscuramente que para el hombre llegar a ser bueno no es solamente difícil, como pensaba Pítaco, sino incluso imposible, sin el auxilio de la divinidad. Sócrates, en cambio, (*Prot.*, 343 a-347 a), no sólo no desmiente a Simónides de Ceos, sino que actúa como su defensor y su intérprete.

Es esta temática de complejas resonancias griegas la que quiero abordar ahora en Marx, a partir de uno de los textos más bellos y más rigurosamente filosóficos del gran pensador alemán. Me refiero a *La cuestión judía*. Aquí ya no vamos a hablar de Hermes y Prometeo, sino de lo que ellos representan: las dos esferas en las que se escinde la existencia humana dentro del Estado -su vida privada, como ser egoísta y necesitado (Prometeo, en el lenguaje mítico que veníamos utilizando), y su vida pública, como ser genérico y llamado a la libertad (Hermes).

Comenzamos recordando que Marx abre su tesis doctoral con un prólogo en el que retoma a Epicuro, para defender con él la libertad de investigación de la filosofía, frente a la inadmisibles tutela de

la religión. Para Marx, el hombre acabado es el hombre ilustrado, aquel que coloca como guía de su vida y de su desarrollo personal su propia autoconciencia. Sin embargo, *La cuestión judía* es una crítica lúcida y apasionada a Bruno Bauer, un autor que quiso darle el máximo alcance a la crítica hegeliana a la religión. De acuerdo con la interpretación marxista, Bruno Bauer exige que el judío se emancipe de su judaísmo, y que en general el hombre se emancipe de la religión, para que pueda ser emancipado como ciudadano. Para Bauer, la plena emancipación política tiene como presupuesto la abolición de la religión en general. Frente a los judíos que reclaman sus derechos de parte del Estado cristiano, Bruno exigiría más bien la abolición por parte de los judíos de su judaísmo. Para Marx, por el contrario, la religión es una de las esferas de la existencia privada del hombre, junto con la propiedad, la ocupación, el nacimiento y la cultura, esferas todas ellas que están llamadas a subsistir dentro del Estado. La tarea emancipadora depende de que se prive a esas esferas de su significación política, no de que se las elimine. Para la liberación *política* del hombre no es necesario que el Estado elimine, por ejemplo, la religión, sino sólo que elimine la significación política de la religión, esto es, la religión de Estado, el contubernio entre Estado y religión.

He dicho que *La cuestión judía* es uno de los textos más elegantemente filosóficos de Marx. Antes de lanzarse de cabeza a una causa que parece justa y razonable, como la defendida por Bauer, Marx se detiene y piensa. Piensa como filósofo, haciendo todas las distinciones conceptuales pertinentes. Bruno Bauer se ha preguntado por las condiciones para la emancipación del judío por parte del Estado. Pero Marx se detiene y pregunta. Asumamos que es preciso emancipar al judío, como hay que emancipar al cristiano; pero, a fin de cuentas, ¿de qué emancipación se trata y qué condiciones son inherentes a esa emancipación? (p. 131). Marx concluye que la emancipación política no es la emancipación humana, y que, por lo tanto, no es requisito para la primera lo que es requisito para la segunda. Cito: “La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones” (p. 134).

Volviendo a los griegos, Platón podía imaginarse que individuos particulares fueran capaces de emanciparse del matrimonio, de la propiedad privada, de la moneda e incluso de la ley y de todas las instituciones que regulan su vida egoísta. Pero es evidente que el filósofo no pensaba en la generalidad de los ciudadanos, sino únicamente en sus guardianes. Para él, era claro que el Estado en tanto que tal no tenía como finalidad la eliminación de esas esferas que pertenecen a la vida egoísta; sino que, por el contrario, el Estado era necesario en virtud de ellas, existía por ellas y para ellas. Por lo tanto, no aspiraba a suprimirlas.

Después de Platón, también los estoicos comprendieron que la liberación plena del hombre

presupone la superación de todos los límites y ataduras que lo vinculan a una vida meramente sensible y apetitiva. Pero es muy dudoso que hayan apostado por la eliminación del Estado. De acuerdo con Diógenes de Laercio (VII, 32-33), se atribuía a Zenón de Citio haber llevado muy lejos las aspiraciones de Platón. En su *República*, habría declarado que la educación enciclopédica es inútil, que los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y mutuamente extraños, que sin virtud las palabras “padre” e “hijo” no significan nada. Así, pues, recomendaba, para los hombres verdaderamente libres, la comunidad de mujeres (la emancipación del matrimonio), así como la abolición de las instituciones relacionadas con la religión, la justicia, la educación y la economía. Proponía, en resumidas cuentas, que se eliminaran los templos, los tribunales, los gimnasios, así como la institución de la moneda. Pero, evidentemente, estas cosas de las que hablaban los estoicos no son solamente la declaración de lo que sería la final y radical emancipación humana, sino *también* la exposición más radical de lo que sería necesario para la efectiva eliminación del Estado mismo.

El escándalo que suscitaron las opiniones de los estoicos sobre la emancipación final del hombre, la unánime mojigatería con la que fueron rechazadas, de acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, nos da una idea clara del limitado alcance que esas ideas podrían alguna vez tener. Los estoicos no hablaban de la emancipación política, aunque Zenón expusiera estas ideas en su *República* (como Platón hizo lo propio en su obra del mismo nombre), sino de la emancipación humana plena y autónoma, esto es, sin la mediación del Estado.

De modo que Marx tiene razón cuando considera que las esferas de la vida privada (religión, propiedad, cultura, ocupación) no son un obstáculo para la existencia del Estado, cuanto su fundamento, su condición de posibilidad: “El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre*, sin que el hombre sea un *hombre libre*”³.

Poco ansioso de disputar y más de aprehender la verdad de la cosa, Marx invoca incluso el testimonio del propio Bruno Bauer, cuando expone como condición de la emancipación política que “todo privilegio religioso en general, por tanto también el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si alguien o muchos o incluso la gran mayoría *se creyeran obligados a cumplir con los deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio, como asunto meramente privado”⁴. Es decir, tácitamente Bauer reconoce que el cumplimiento de los deberes religiosos puede ser compatible con la existencia del Estado. De acuerdo con Marx, lo que no es compatible con la existencia del Estado, de un Estado perfecto y acabado, es la religión de Estado,

³ Marx, pág. 134.

⁴ Marx, págs. 134-135.

es decir, el compromiso del Estado con una religión particular. Y lo mismo vale para las otras esferas de la vida privada: la propiedad, la cultura, el nacimiento, la ocupación. Lo que es incompatible con la existencia del Estado no es la existencia de la propiedad privada, o de una cultura particular, sino la significación política de la propiedad privada, de la cultura, o de la moral. El Estado puede ser un Estado pleno, es decir, independiente de la religión, aunque la mayoría de la población sea religiosa, siempre y cuando la religiosidad de esa mayoría se mantenga dentro de la esfera privada.

Esta idea no era extraña a los pensadores antiguos. En el esquema ético sobre el que está construida la *República* de Platón, la sabiduría (*sophía*) está reservada para los gobernantes y la valentía (*andreía*) para los guardianes. La única virtud de la que se espera que participen todos los ciudadanos es la *sophrosyne*, que Platón interpreta como virtud que incita a cada uno justamente a ocuparse de lo propio, es decir, de su interés particular y egoísta, sin invadir indebidamente la esfera del Estado, esto es, sin hacer valer su interés particular como interés de Estado. También Aristóteles declara abiertamente que la prudencia (*phrónesis*) es una virtud que no cabe esperar de la mayoría de los ciudadanos, sino sólo de los gobernantes. Para los demás, basta con que tengan una recta opinión en relación con lo que conviene hacer en cada caso. Es decir, algo bastante próximo al ámbito de la creencia y la fe.

Estas ideas son apenas obvias si se tiene en cuenta que la ley es una suerte de moral exterior; que hace libres a los que no son libres por sí mismos. El hombre corriente conquista su libertad, valga decir, su plena humanidad, por la mediación del Estado. De manera que el Estado es el mediador entre el hombre y su libertad, de manera muy semejante a como, en el cristianismo, Cristo es el mediador entre el hombre y su propia divinidad. Aunque Marx no lo dice exactamente así. Marx dice que Cristo es "el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa" (p. 135). Marx hace énfasis así en que el hombre religioso no es todavía el hombre cabal, el hombre emancipado. Aunque el cristiano participa de la divinidad, es decir, de la plenitud humana, lo hace sólo a través de un rodeo.

Aunque el Estado y la religión puedan tener un propósito análogo, el Estado que se asume como religioso es un Estado imperfecto, un Estado fallido. Ahora bien, eso no impide que la religión pueda servirle precisamente al Estado imperfecto, y que éste haga uso de ella para hacer valer su interés particular como interés general.

El Estado, pues, deja subsistir todas las esferas de la vida privada, con el antagonismo y la enajenación que les es inherente, como sus premisas. De ellas únicamente suprime su significación política:

"La elevación *política* del hombre por encima de la religión participa de todas las deficiencias y de todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por

ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido, como ha sucedido ya en muchos estados norteamericanos” (p. 135).

Y lo que vale para la propiedad privada, vale para las demás esferas de la vida social. De manera que el hombre lleva una vida doble: de una parte, como ciudadano que realiza en el Estado su ser genérico, y de otra como burgués, que vive en función de su interés particular. El Estado deja subsistir todas las esferas de la vida particular, pero las priva de su significación política:

... con la anulación política de la propiedad privada no sólo no se la destruye, sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de ocupación al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos” (p. 136).

Ahora bien, como el nombre de Marx se asocia, consciente o inconscientemente, a una utopía que elimina la propiedad privada, la religión e incluso la cultura, en cuanto elementos de una superestructura que se limita a reflejar la base económica, no está de más recordar que para Marx la dislocación del hombre entre hombre público y hombre privado “no constituye una fase, sino la plenitud de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime, ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre” (p. 139), ni, diríamos nosotros, ninguna de las otras esferas de esta vida escindida. Por ejemplo, la propiedad privada no solamente se sostiene, sino que se declara que el Estado, la policía, no existe sino para declarar la seguridad, esto es, el derecho a conservar la persona, sus derechos y su propiedad (p. 149). Adicionalmente, es necesario declarar cuáles son los límites precisos dentro de los cuales Marx prevé la posibilidad de que el Estado suprima sus propias premisas e incluso, consecuencia de lo mismo, se suprima a sí mismo. En momentos de transición, en momentos revolucionarios, el Estado puede volverse temporalmente contra sus premisas:

Es cierto que en las épocas en que el Estado político surge violentamente como Estado político del seno de la sociedad burguesa, en que la auto-liberación humana aspira a realizarse bajo la forma

de auto-liberación política, puede y debe avanzar el Estado hacia la supresión de la religión, hasta la destrucción de la religión, pero sólo como avanza hacia la abolición de la propiedad privada, hacia el precio máximo, hacia la confiscación, hacia el impuesto progresivo, hacia la abolición de la vida, hacia la guillotina" (p. 139).

De modo que la situación revolucionaria, la situación en la que el Estado se vuelve contra sus premisas, entrando en contradicción con ellas, es solamente algo que acontece al Estado enajenado, al Estado que no es cabalmente tal, es decir, el Estado secuestrado y puesto al servicio del interés de sectores particulares de la sociedad:

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad sobre la que descansa el Estado enajenado respecto del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. *El feudalismo*. La vieja sociedad burguesa tenía *inmediatamente* un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa como, por ejemplo, la posesión o la familia o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, del estamento y de la corporación" (p. 152)

[...]

La revolución política que derrotó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como asunto de incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios, privilegios, que eran también otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad burguesa*" (p. 153).

De modo que de ningún modo está entre las previsiones de Marx la eliminación del Estado, y mucho menos la supresión de sus premisas: la propiedad privada, la religión, las diferencias de ingreso y ocupación o las diferencias culturales. Tampoco prevé él que la emancipación política sea la emancipación humana, que traería consigo el reino del amor y la eliminación de los conflictos, que haría obsoleta la policía. El hombre se puede liberar políticamente, por medio del Estado, pero la liberación humana es una tarea personal. ¿La tarea de la filosofía?

Bibliografía

Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La cuestión judía*. Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

Marx, Karl, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.

Esquilo, *Prometeo encadenado*, Traducción de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 1993.

Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2016 (2007)

Platón, *Protágoras*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1998

Platón, *Banquete*. Traducción de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1993

Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1992.

Platon, *Apologie de Socrate, Euthyphron*, en: *Oeuvres complètes*, tome I. Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977.