

Teoría

Sobre la cuestión judía de Karl Marx y un debate necesario sobre la naturaleza de los derechos¹

Valeria Vegh Weis

Facultad de Derecho - UBA

Resumen

El presente trabajo indaga en los textos de Marx sobre la cuestión judía, escritos en respuesta a las posiciones de Bruno Bauer, en el marco del cercenamiento de derechos civiles y políticos en la Prusia de 1844. Se hará uso de este conflicto particular para profundizar en la discusión más amplia sobre el rol que juegan los derechos y su real capacidad de materialización en el sistema económico-social vigente. Sin perjuicio de las limitaciones que habrán de desarrollarse, se profundizará en la posibilidad de avances parciales a través de la obtención de derechos en el marco actual.

Palabras clave: Marx - Derechos - Reivindicaciones parciales

Abstract

The present work seeks to deepen in Marx's texts on the Jewish question, writings in response to Bruno Bauer's positions, in the frame of the limitations of civil and political rights in the Prussia of 1844. The objective is to use this particular conflict to penetrate into the most wide discussion of the role that the rights play in the social claims and its real capacity of materialization in the present social-economic system. Without prejudice of the limitations that are going to be developed in the text, is worthy to deepen in the possibility of partial advances across the right demands.

Keywords: Marx - Rights - Partial Recoveries

¹El presente artículo involucra líneas de investigación que están siendo trabajadas en la tesis doctoral en curso sobre una sistematización del pensamiento marxista en torno a la cuestión criminal, en la Universidad de Buenos Aires. Se agradecen las críticas y comentarios que pudieran desprenderse de la lectura del texto, en tanto permitirán problematizar el trabajo y enriquecer los cuestionamientos que involucra. Correo electrónico: valeriaveghw@gmail.com

Introducción

*Sobre la cuestión judía*¹ del joven Karl Marx² son dos artículos sucesivos publicados originalmente en la revista *Anales franco-alemanes* en febrero de 1844, en respuesta a la propuesta del que fuera otrora su profesor en la Universidad de Bonn y luego compañero en el grupo de los Jóvenes Hegelianos, Bruno Bauer, autor de los textos *La cuestión judía* y *La capacidad actual de judíos y cristianos para liberarse*.³

Era 1840 y ante la muerte de Federico Guillermo III y su sucesión en el trono por Federico Guillermo IV, el movimiento liberal de

¹Marx, Karl: *La cuestión judía*, Quadrata, Buenos Aires, 2003.

²Nos alejamos de las concepciones que plantean un quiebre entre la obra del joven Marx como un filósofo humanista, un demócrata, o hegeliano de izquierda, y un Marx maduro, científico en sus obras más tardías. Se entiende desde aquí que ya desde estos tempranos escritos es posible percibir el pensamiento dialéctico entre los sucesos político-jurídicos y el devenir económico propio del desarrollo incipiente del capitalismo tardo moderno, develando el funcionamiento del sistema capitalista y la función del Estado en el mismo. Como dice Cerroni: “La consecuencia de esta desafortunada escisión fue la desvalorización, cuando no el completo abandono, de la obra teórico-política del joven Marx y la concentración exclusiva en las obras del Marx maduro, de carácter eminentemente económico, dándose así nacimiento a la ‘leyenda de los dos Marx’” (Cerroni, Umberto: *Teoría política y socialismo*, ERA, México, 1976).

³Bruno Bauer: *Die judenfrage*, braunschweig, 1843; Bruno Bauer: *Die Fähigkeit der heutigen juden und Christen, frei zu werden*, veintiún pliegos desde Suiza, editados por Georg Herwegh, Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71. Disponible en <http://www.marxismoeducar.cl/sobrelacuestionjudiame.htm>

Prusia creyó hallarse ante el ocaso del absolutismo y el advenimiento de la revolución política burguesa. Grande fue la desilusión cuando el monarca reforzó los lineamientos absolutistas de su antecesor.

En el contexto de profunda censura desatado entonces, el grupo de Jóvenes Hegelianos que se había forjado como la escisión crítica de los discípulos de Hegel —en oposición a las Viejos Hegelianos que propugnaban que el absolutismo era la encarnación más elevada del Espíritu y el último momento del devenir histórico—, abandonó sus consignas políticas liberales y se refugió en la crítica política, y particularmente en la crítica a la religión. Marx, por su parte, tomó distancia de aquéllos, rechazó la opción de la crítica por sí sola como labor política y se embarcó en el estudio de los insoslayables límites tanto de la filosofía de Hegel como de las revoluciones políticas burguesas, horizonte político del movimiento crítico prusiano.

La problemática de la cuestión judía⁴ se enmarca en esta disputa sobre la potencialidad transformadora de la revolución política

⁴Para una lectura profunda sobre la cuestión judía a los efectos de comprender su historia de persecuciones, es insoslayable acudir a la obra pertinente de Abraham Leon quien expresa que durante el Imperio Romano los judíos desarrollaron un rol comercial que no era bien visto, en tanto el trabajo valorado era la agricultura como labor productiva. Ya durante el feudalismo sí fue intensamente valorada su función en tanto salvaba las dificultades derivadas de las distancias que separaban entre sí a las comunidades. Es este rol social el que permitió a los judíos convertirse en un “pueblo-clase” capaz de perdurar en el tiempo. De hecho, los judíos que se dedicaron a otras actividades fueron rápidamente asimilados a las comunidades a las que pertenecían. Mas luego, con el advenimiento del capitalismo su función social quedó vetusta en virtud del carácter mercantil de su rol: emerge una clase autónoma dedicada al comercio que luego invierte en la producción, desterrando el rol de los judíos. Se volcaron a la usura, dando lugar a su persecución por parte de nobles y campesinos, principales deudores que entendían que con la muerte o expulsión de los judíos podían saldar sus deudas. La reacción de los judíos en términos socio-políticos ante las persecuciones constantes fueron ambivalentes: algunos judíos recrudescieron su identidad de clase forjando el sionismo mientras otros se asimilaron.

El paroxismo de la persecución adviene con el nacional-socialismo, ante el cual los judíos intensificaron su reclamo por un territorio propio que protegiera a la comunidad. Sin embargo, Leon expresa que ello es ficcional ya que solo el advenimiento de una nueva estructura social que les reintegre una funcionalidad social como “pueblo clase” es susceptible de rebatir la persecución (Leon, Abraham: *Una interpretación marxista de la cuestión judía*, El Yunque, Buenos Aires, 1975).

En una línea similar Karl Kautsky señalaba que las particularidades de los judíos eran adjudicables a su carácter de ‘casta’. Maxime Rodinson ofrece una lectura diferente, alejándose del condicionante economicista, y dando mayor importancia a la

burguesa y marca un quiebre crucial en el posicionamiento político de Marx, que trazará el camino hacia las tesis del socialismo. Es por ello que, cabe remarcarlo, la base central de la disputa que se vislumbra detrás del debate sobre la religiosidad, no es la cuestión judía como objeto de estudio particular sino los límites del Estado como representante de los intereses generales. Tal como expresa Sartelli:

“Lo más interesante... no es lo que señala sobre el tema aparente, sino lo que abre como descubrimiento y como problema, su tema real: el tortuoso camino que debe atravesar la humanidad en la lucha por su emancipación, a través de las contradicciones reales en que ella se desenvuelve”.⁵

Profundizando, la óptica que se pretenderá destacar aquí es que la lucha concreta de los judíos por obtener derechos civiles y políticos en condiciones de igualdad con todos los ciudadanos, en los distintos estados de Europa⁶ y dentro de los estrictos límites del orden instituido, nos permitirá trabajar este texto de Marx a los efectos de aprehender el rol que juegan los derechos y su real capacidad de materialización en el sistema económico vigente.

coherencia étnico-religiosa judía (a mayor abundamiento ver: Yehuda Tubini: *Avot ha markizim vehasheila hayehudiith* [Los fundadores del marxismo y la cuestión judía], Merhavia, Sifriat Poalim, 1954, pp. 63-149). Por su parte, Trotsky describió al antisemitismo moderno como la “quintaesencia de la moderna cultura imperialista” (Trotsky, Leon: *Imperialist War and World Revolution*, Emergency Conference of the Fourth International, Pathfinder Press, Nueva York, 1973, p. 321), entendiendo que su estudio no podía ser desvinculado de las particularidades del devenir imperialista, en tanto debía su clave de lectura a la destrucción masiva de las fuerzas productivas propia de esta etapa histórica.

En otra línea, cabe traer a colación asimismo los señalamientos de Savas Matsas respecto de los judíos que “su génesis y desarrollo como grupo étnico-religioso particular coincide y está conectada con la génesis y el desarrollo de la sociedad de clases como tal, como un todo... en tanto el surgimiento de los judíos fue una manifestación de la ruptura de la comuna primitiva y una forma particular de transición entre la sociedad pre-clases y una sociedad proto-clases que emergía junto con los proto-Estados de la región de Medio Oriente” (Savas Matsas, Michael: “Sobre el marxismo y la cuestión judía”, *En defensa del marxismo*, N° 22, 1998).

⁵Sartelli, Eduardo: “El difícil arte de la liberación humana”, prólogo a *Sobre la liberación humana*, de Karl Marx y Bruno Bauer, Ediciones ryr, Buenos Aires, 2012.

⁶Recuérdese que en Prusia los judíos no podían, por ejemplo, acceder a cargos en la administración pública.

El debate Marx-Bauer: la necesaria superación de la emancipación política a los efectos de la emancipación de la humanidad

Bauer señalaba que la opresión de los judíos respondía a su propio sistema de creencias, a su autoexclusión y al rol que por ello habían desempeñado durante su existencia. En sus palabras: “Los judíos fueron oprimidos porque ellos habían oprimido primero y porque marchaban contra la corriente de la historia”.⁷ Por ello, respecto de su posibilidad de crear corporaciones, señalaba que “la cuestión reside en saber si podían, puesto que se consideran como pueblo, llenar una posición real y sincera en esos círculos, si, en consecuencia, no se excluyeron a sí mismos y, puesto que, para decirlo todo, están como pueblo fuera de los intereses de los pueblos, si debían tomar también su lugar fuera de los intereses de las condiciones sociales y, de las corporaciones” (idem.). Por lo tanto, no guardaba sentido alabar la obstinación de su persistencia como pueblo, en tanto “solo lo preserva contra la historia” (idem.). Según Bauer, la concepción de “pueblo privilegiado” por parte del pueblo judío lo privaba de insertarse en la historia pero, en forma concomitante, no lo evadía de la evolución histórica global y por lo tanto la negaban: en el reconocimiento de sus derechos particulares, pero sin acceder a renunciar a su carácter religioso a los efectos de igualarse a la comunicad. Decía entonces: “Como judíos, deben esperar un futuro particular, impartido a ellos solos, el pueblo definido, que les asegura la dominación del mundo” (idem.)

Respecto del cristianismo, Bauer reconocía que era un momento superior en virtud de su aspiración universal en reemplazo de la invocación de pueblo elegido, pero tampoco era esperable que los judíos se convirtiesen en cristianos. Decía: “El cristianismo se impuso cuando los pueblos perdieron la fe en sí mismos y desesperaron de su vida política. Es la expresión religiosa de esta incredulidad que los pueblos se opusieron entre sí, y es la descomposición de las relaciones política y cívica en su reflejo maravilloso” (idem.). La emancipación, por lo tanto, no estaba ligada a la conversión cristiana (que estaba dispuesta a recibir a los hombres en tanto hombres cristianos únicamente) y traía para ello a colación una metáfora con raigambre kantiana de que un menor de edad no puede emancipar a otro menor de edad: ambas religiones se encontraban sujetas a tutela. Cualquiera sea la religión “jamás podrá poner en el lugar del privilegio el derecho humano en general si no se sobrepasa a sí mismo” (idem.)

⁷Bauer, Bruno: *Die judenfrage*, Braunschweig, 1843.

Se refería entonces a los judíos pero la misma lógica se reproducía para el hombre religioso en general en tanto quisiera devenir ciudadano. Decía entonces respecto de los adversarios de la emancipación de los judíos que: “Su única falta estaba en suponer que el Estado cristiano fuera el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica que dirigían al judaísmo. Su imagen del judaísmo parecía dura e injusta únicamente porque no efectuaba al mismo tiempo el examen crítico del Estado que les quitaba la libertad y debía quitársela” (idem.)

El autor entendía, por ende, que correspondía que tanto los propios sujetos religiosos como el Estado renunciaran cada quien a su carácter religioso y se integraran en su forma secular, emancipándose de su conciencia religiosa. Judíos y Estado debían, para Bauer, privilegiar su forma universal (secular) sobre la particular (religión). La emancipación religiosa se imponía como la única vía de emancipación política e incluso humana, en tanto la existencia de la religión determinaba la alienación del hombre e impedía el desenvolvimiento racional del Estado prusiano. Es entonces que lo que “se exige a los judíos, lo mismo que a los otros pueblos, el sacrificio de sus tradiciones superadas, en lugar de su cultivo. Por acerba que parezca la crítica o si lo es realmente, ella y solo ella conducirá a la libertad” (idem.)

Por lo tanto: “Solo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente, si abandonan la esencia particular que los separa y los obliga a la ‘separación eterna’, solo así pueden reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia”. Ello en tanto, “dos religiones, en tanto sean reconocidas como religión, como lo que hay de más elevado y de revelado, jamás pueden concluir la paz entre ellas” (idem.)

En su respuesta, Marx critica la mirada subjetivista de Bauer que parte de una moción voluntarista tanto hacia los judíos como hacia el Estado y denuncia que ni los unos ni los otros pueden renunciar a sus prejuicios religiosos en forma facultativa y verse así emancipados políticamente, sin haber sido emancipados de la religión en términos estructurales. Es decir, como es una necesidad histórica no puede ser modificada a voluntad por el sujeto o el Estado, no puede ser “cambiada como la piel de las serpientes” como pretende Bauer. Advierte Marx que la conciencia religiosa es una manifestación y no la base de la limitación secular, que es histórica y estructural. Hay entonces una crítica a la independencia de la conciencia particular que enarbola Bauer.

Respecto del estado, el límite a la emancipación política se muestra en que éste puede efectivamente librarse de un límite (por ejemplo adhesión a una religión determinada) sin que el hombre se libere

realmente de él. El caso que se cita son los Estados Unidos de América y su reconocimiento como estado laico. Es que la religiosidad del estado no depende de las afirmaciones que pueda o no proclamar en un momento dado. Cuando el estado se desliga de la religión, el problema de la religiosidad deja de ser teológico pero persiste como secular, en tanto las diferencias religiosas en la sociedad civil no desaparecen.⁸ Respecto de los propios sujetos religiosos, señala que es un error idealista a la Bauer “explicar a los judíos reales por la religión judía en vez de explicar el misterio de la religión judía a partir de los judíos reales”, pues así solo se logra comprender la esencia religiosa del pueblo judío pero no la base secular, real, de esa esencia religiosa”.⁹

Es entonces que Marx esclarece que la religión debe ser leída en la clave de las contradicciones sociales en las tiene lugar. Esta lectura impone la distinción entre sociedad civil (el hombre egoísta en el plano material) y la comunidad política (vida genérica en el plano ideal).¹⁰ Las reformas en el plano del estado, como la pretendida por Bauer, no liberan a los hombres de la alienación o de las desigualdades en el plano material de la sociedad civil. Con ello, Marx denuncia el mecanismo burgués que separa lo político (el Estado) y lo económico (la sociedad civil), ocultando la relación entre el funcionamiento del Estado y las desigualdades imperantes en la sociedad civil.

En este sentido, traza un paralelo entre el Estado y el cristianismo por el que ambos exigen al hombre llevar una doble vida: terrenal y

⁸Cuando Marx plantea que “el límite de la emancipación política aparece inmediatamente en este hecho: el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere realmente de ella; el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre” (Marx, Karl: *La cuestión ...*, op. cit., p. 33), podríamos agregar que cuando desaparece la religión en tanto problema teológico, no solo continúa vigente en la sociedad civil, sino que asimismo es factible de permanecer a través de las conexiones materiales del Estado ahora legalmente laico, con las Iglesias a través de financiamientos en sumas alarmantes ¿Existe entonces un Estado realmente libre a partir de la sola enunciación de su desprendimiento legal de la religión? Entendemos que no y que incluso de aquí se desprende un complejo escenario que excede estas notas y que reside en el valor ideológico de la Iglesia en la preservación del sistema económico-social.

⁹Marx, Karl y Engels, Frederik: “La sagrada familia”, en *Marx-Engels Collected Works*, Progress, Moscú, Vol. 4, p. 109.

¹⁰Cabe aclarar que en este texto Marx conserva las nomenclaturas hegelianas y no se refiere aún a conceptos como revolución burguesa (aquí emancipación política), revolución socialista (aquí revolución de la humanidad), al igual que la distinción entre el plano estructural y la superestructura aquí conserva las denominaciones hegelianas de sociedad civil y Estado.

celestial. Así como el cristianismo promete una vida plena en el reino de los cielos que justifica las penurias terrenales de los humildes, el estado consagra un hombre ideal con plenos derechos (en la comunidad política y como colectivo) mientras el hombre concreto (en la sociedad civil y como particular) se encuentra subyugado a la ausencia de aquéllos.

La enajenación religiosa aparece entonces como funcional a la invisibilización de la reducción del hombre como mercancía, propia del sistema de producción vigente. En esta lógica, es que se expresará en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*: “Mientras más se pone en Dios, menos retiene el hombre para sí. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto”.¹¹ El centro de atención es la alienación económica y no la religiosa, y así lo resaltarán en la “Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel”: “Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido”.¹²

Es por ello que despiadadamente Marx advierte que aquí es cuando la crítica de Bauer deja de ser crítica, por no sobrepasar lo teológico. Falta la crítica esencial, la crítica al estado político. La frase de Marx aquí es contundente: “Desde que durante demasiado tiempo la historia se ha resuelto en superstición, resolvamos la superstición religiosa”.¹³

Llega así a indicar la necesidad de superación de la emancipación política que plantea Bauer, por una real emancipación humana, que rompa con esta escisión ficticia del hombre. Y es que la propuesta de Bauer se limitaba a una crítica liberal al monárquico estado Prusiano, el camino hacia la revolución burguesa (que aquí aparece como emancipación política), sin proyectarse hacia un genuino cuestionamiento del estado. Así dirá en “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”: “La crítica de la religión ... no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas”.¹⁴ De alguna forma, y muy contrariamente a las acusaciones de antisemitismo que se han vertido contra Marx, éste invita a los judíos a unirse al conjunto de los hombres en pos de una transformación social,

¹¹Marx, Karl: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editora Política, La Habana, 1965, p. 72.

¹²Marx, Karl: “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” en *Carlos Marx y Federico Engels sobre la religión*, Editora Política, La Habana, 1981, p. 37.

¹³Marx, Karl: *La cuestión...*, op. cit., p. 32.

¹⁴Marx, Karl: “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” en *Carlos Marx y Federico Engels sobre la religión*, op. cit., p. 38.

señalándoles que es la única perspectiva de superar una realidad que los excluye, ya que solo con la ruptura de la escisión entre sociedad civil y estado, entre ciudadano real y abstracto, la pertenencia individual a determinada religión dejará de ser un escollo para la igualdad. Lo que es más, podríamos hipotetizar, los caracteres peyorativos que se atribuyen al judío —principalmente usura y dinero— podrían ser esclarecidos como un rodeo de la burguesía para ocultar que se trata de características propias y así evadirse de una crítica radical al sistema que la sostiene.¹⁵

Podría arriesgarse que el carácter mercantil que se proyecta en el judío empapa en verdad al conjunto de las prácticas teológicas en este sistema social. En este sentido, parece haber dicho Marx: “Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han vuelto judíos”.¹⁶ Lo que ha ocurrido es que el valor del dinero que se encuentra socialmente asociado al judío pero que es inherente al sistema burgués en consolidación, arrasa con la totalidad de los aspectos de la vida social, entre ellos las religiones.

Lo que aparece con claridad es que Bauer buscaba la reforma del Estado. Marx, de la sociedad.

Problematización sobre la naturaleza de los derechos

Estamos frente al período de transición hacia el capitalismo, donde la burguesía se ampara en un discurso universalizador a los efectos de sostener su legitimidad por sobre la sociedad estamentaria del mundo feudal. La burguesía habla en nombre de los sectores más atrasados y se instituye en el poder, oponiéndose al carácter segmentario vigente. La emancipación religiosa propiciada por Bauer constituye uno de los pilares de la retórica burguesa que avala la secularización en su lucha por el poder frente al poder eclesiástico que primaba en el régimen feudal. Empero esta alegada emancipación política no corresponde a toda la humanidad sino a una clase social en particular: la burguesía. Los límites insoslayables de consignas liberales como la emancipación religiosa no superan el marco político burgués.

¹⁵Marx sugiere aquí una perspectiva contractualista de corte hobbesiano en la que “El único vínculo que une a los hombres es la necesidad natural, la necesidad y el interés privados, la conservación de sus propiedades y de su persona egoísta” (Karl, Marx: *La cuestión...*, op. cit.)

¹⁶Marx, Karl: *Manuscritos económicos...*, op. cit., p. 58.

De igual modo, el constitucionalismo liberal, las grandes codificaciones y las proclamas, se sancionan normativas que amparan derechos de libertad, igualdad y representación. Empero se trata de derechos adjudicados a sujetos abstractos en lugar de a sujetos concretos y es eso lo que destruye el proyecto de emancipación, ya que el sujeto es solo idealmente emancipado como un sujeto formalmente libre e igual. El estado representa la libertad del hombre abstracto a partir de la no libertad del hombre concreto. Este proceso es el que construye y legitima el poder del Estado liberal. La misma normativa fundante de la burguesía en el poder en 1789 diferencia desde su nomenclatura los derechos propios de la comunidad política, de aquellos de la sociedad civil: es la Declaración de los Derechos del Hombre (y) del Ciudadano.

Tal como relata Bensaid:

“La Revolución Francesa disolvió todas las formas de organización social sancionadas por el feudalismo (Ej., los gremios urbanos) y creó un espacio social en el que de un lado se encontraba el Estado, en tanto encarnación del supuesto interés general, y del otro los individuos ocupados en labrar su propia fortuna y en defenderla de las acechanzas de los demás. Al disolver los órganos político-económicos de la sociedad feudal (otra vez corresponde mencionar el ejemplo de los gremios), la política y la economía quedaron separadas de manera rígida. El Estado acaparó el espacio de lo político, y lo económico quedó como un territorio en el que en apariencia no existía la política, sino solo la búsqueda de la satisfacción de las necesidades individuales. La sociedad civil, dada la división de funciones con el Estado, quedó conformada como una instancia ‘apolítica’, en la que no cabía hablar de explotación, pues las relaciones imperantes eran naturales.”¹⁷

Los derechos enunciados por la revolución burguesa no son para Marx más que derechos egoístas (en el sentido, de que solo benefician al hombre burgués). Así, el derecho a la libertad no es más que el derecho a estar separado de otros hombres, el derecho a esta disociación, al individuo delimitado. Luego, el derecho a la igualdad existe sin que alcance jamás a constituirnos en una comunidad política en base a una igualdad sustantiva, sino que garantiza solamente que todos los individuos serán tratados como si fueran individuos aislados en un plano formal de paridad. Por su parte, el derecho a la seguridad es interpretado como el aseguramiento de los privilegios de una clase, refuerza el

¹⁷Bensaid, Daniel: “Volver a la cuestión judía”, Introducción, en Karl, Marx: *Sobre la cuestión judía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2011.

carácter hobessiano de la sociedad civil y se encarna en el concepto de policía.

Ejemplificando –dice Marx-, el mismo mecanismo distorsivo y legitimador de la sociedad desigual, se reproduce cuando el Estado elimina el censo de fortuna como requisito para ejercer derechos políticos: al mismo tiempo que supera este requisito estatal, reafirma la existencia de diferentes grados de riqueza en la sociedad y legitima –al no cuestionarla y presuponerla- la propiedad privada como regimentadora de la vida social. El estado se hace valer como general, por encima de religiones particulares y montos de riqueza en especial, al tiempo que legitima la existencia de hecho de estas distinciones. Con ello, se desnuda crudamente la inconsistencia de los lineamientos del liberalismo burgués. Y de los Jóvenes Hegelianos.

Los derechos se imponen entonces como un conglomerado históricamente delimitado con base en su patrón individualista. Es que Marx no habla de cualquier derecho o de la naturaleza ontológica de éstos, sino de un derecho en particular: el derecho burgués. En este sentido, expresó junto a Engels en *El Manifiesto Comunista* que la única forma de entender la libertad dentro del régimen burgués es como libertad de producción, librecambio, libertad de comprar y vender.¹⁸

Este es el punto principal que está marcando Marx en los textos *Sobre la cuestión judía*: el límite estructural de las proclamas del liberalismo. Porque así como efectivamente el estado puede liberarse de la religión sin que los hombres se liberen de ella en su cotidianeidad, así tampoco la existencia de un Estado libre –libre de la monarquía, un estado liberal- asegura la existencia de un hombre libre.

Las reivindicaciones parciales y la herramienta de los derechos

Ahora bien, sin perjuicio de las limitaciones denunciadas, claro está que la emancipación política que implica, por ejemplo, la separación del estado de la religión sí es vista por Marx como un gran salto cualitativo nada despreciable (al fin y al cabo, es la ruptura con los resabios feudales). En sus palabras: “La emancipación política constituye ciertamente un gran progreso. No es, en verdad, al última forma de emancipación humana, pero es la última forma de la emancipación humana en el ámbito del orden mundial madurado hasta ahora”.¹⁹

¹⁸Marx, Karl y Engels, Frederik: *Manifiesto del partido comunista*, (1848), ediciones varias.

¹⁹Karl, Marx: *Sobre la cuestión...*, op. cit., p. 37. De hecho el reconocimiento de

Entonces, podemos ver en ello un reconocimiento de la posibilidad de avances parciales a través de la obtención de derechos en el marco del sistema burgués capitalista. De facto, Marx entiende que puede existir un “gran progreso” aún dentro la estructura burguesa, pero sin dejar de remarcar los límites de esta emancipación en tanto abstracta (propia de la comunidad política, de la esfera estatal), en relación a una genuina liberación de la religión en el hombre concreto que precisa de ser hecha a través de la liberación concreta y real del mismo Estado (en la sociedad civil), y que solo será dada con la emancipación de la humanidad.

En esta clave, no son escasos los espacios de la obra de Marx en donde se advierte la viabilidad de utilización del derecho burgués a los efectos de alcanzar conquistas parciales en el marco de la más amplia y profunda transformación económico-política, principalmente en lo que atañe a la lucha contra la censura y a favor de la libertad de prensa y opinión.

En el marco de los cambios legislativos, Marx comienza a utilizar ya la categoría “derechos de las personas” que posteriormente la denominará “derechos humanos” y de manera más concreta, con origen en Inglaterra, los “derechos del trabajador” señalando que estos derechos constituyen el “derecho al goce humano en toda su corporalidad viviente” y que deben primar por sobre la propiedad privada.²⁰

Luego, pueden recordarse sus primeros escritos como redactor de la *Gaceta Renana* sobre el edicto del 18 de octubre de 1819 que reglamentaba la censura de prensa, proclamando “la censura no debería impedir una búsqueda seria y sin prejuicios de la verdad” y que “no se tolerará nada que se oponga a la religión cristiana en general o a una doctrina en particular de modo frívolo y hostil”.²¹

A lo largo de extensos artículos titulados “Sobre la libertad de prensa y la publicación de las actas de la VI Dieta renana”²², el Marx periodista se opone al contenido del edicto mencionado, reivindicando —aún

derechos a los judíos ya había sido plasmado en la revolución burguesa de Cronwell que permitió que los judíos volvieran a Inglaterra, y en Francia cuando el código de Napoleón les otorgó derechos cívicos.

²⁰Marx, Karl: *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*, Progreso, Moscú, 1974.

²¹Bermudo, J. M.: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1975, pp. 45 y ss.

²²Las sesiones de la VI Dieta renana se celebraron del 23 de mayo al 25 de julio de 1841. Los debates sobre la libertad de prensa se abrieron debido al problema planteado por la publicación de las actas de los debates de la propia Dieta y en relación con las peticiones de libertad de prensa presentadas por diversas ciudades.

en clave de pensamiento liberal- que las leyes deben ser escritas y deben sancionar hechos de modo claro y preciso, en el entendimiento de que toda ambigüedad es arbitrariedad y que toda falta de precisión es un privilegio en manos de un grupo privado y por tanto contrario al interés de sociedad. Con el transcurso de los artículos²³, percibe que eran aún más profundas las cuestiones que escondía la censura: se trataba de la defensa de posiciones de clase, advirtiendo la ficción que encerraban las proclamas de igualdad y participación universal en la vida política.

Tiempo después, en el marco de los levantamientos de 1848, el gobierno prusiano desató una oleada de represión, particularmente en los años 1851 y 1852, con denuncias y enjuiciamientos a los militantes comunistas bajo la acusación de una “conspiración internacional” tendiente a subvertir el orden establecido. Marx trabajó entonces para poner en evidencia ese fraude y defender a los perseguidos. Expresaba al respecto la esposa de Marx en una carta a A. Claus, fechada el 28 de octubre de 1852: “...todas las afirmaciones de la policía son mentiras. Roban, inventan, violan cerraduras y abren escritorios, perjuran... ialegando que tienen el derecho de proceder así contra los comunistas, que están al margen de la sociedad!”.

Por su parte, Engels pudo dar cuenta de luchas parciales emprendidas por ambos contra intentos de criminalización de las actividades partidarias que emprendían de conjunto en el marco de la organización de la I Internacional Comunista. Así, cuando deciden dónde instalar el periódico del partido señala Engels como factor decisivo que en Berlín los procesos políticos se ventilaban ante jueces profesionales, mientras que en el Rin estaba en vigor el Código de Napoleón, que desconocía los procesos por delitos de prensa, porque daba por supuesto el régimen de censura, y establecía la competencia del jurado solo para los hechos calificados como delitos políticos, y no como infracciones. En igual sentido, destaca Engels que en Berlín, después de la revolución, el compañero Schlöffel fue condenado a un año de cárcel por una verdadera pequeñez; en cambio, en el Rin gozaban de una libertad incondicional de prensa, y la aprovechaban hasta la última gota. Se advierte con ello que el derecho deviene en un termómetro de las condiciones materiales para la lucha.

²³Se trata de los artículos publicados durante los días 5, 8, 10, 12, 15 y 19 de mayo de 1842 en los números 125, 128, 130, 132, 135 y 139 respectivamente de la *Gaceta Renana*. Fuente: Marx, Karl y Engels, Frederik: *Sobre prensa, periodismo y comunicación*, Taurus Comunicación, Madrid, 1987, pp. 70-138.

Luego cuando ya la censura triunfa sobre la publicación, Engels describe la situación y trasmite un severo señalamiento sobre la criminalización como persecución política, particularmente contra los inmigrantes:

“La mitad de nuestros redactores fue procesada judicialmente; los demás debían ser expulsados por no tener la nacionalidad prusiana. Mientras el gobierno tuviera detrás a todo un cuerpo de ejército, no había nada que hacer. No tuvimos más remedio que entregar nuestra fortaleza, pero evacuamos con armas y bagajes, con música y con la bandera desplegada del último número, impreso en tinta roja...”²⁴

Este anecdotario prueba que la lucha parcial contra la persecución puede ser un elemento más que deseable, claro que siempre que se inserte en un programa radical de transformación.

Años después en la *Crítica del programa de Gotha*²⁵, Marx refiere que el derecho burgués es por tanto, desigual, porque parte de una convocatoria a la que acuden explotados y explotadores desde una completa desigualdad. La proclama legal consiste en una igualdad válida únicamente en tanto sujetos jurídicos en el marco del derecho abstracto burgués, pero que en modo alguno posee un correlato en una igualdad sustancial en tanto individuos reales en el marco de las relaciones sociales de producción.

Marx plantea allí que a los efectos de perseguir un cambio en esta manifiesta desigualdad que ostenta el funcionamiento del sistema se debe atender a que los derechos no pueden ser superiores a la forma económica de la sociedad y el desarrollo cultural, que está condicionada por ella. Con ello expresa que el sistema jurídico desigual encuentra su correlato en un sistema que precisa de la explotación del hombre por el hombre.

Entonces es que en la persecución del cambio en materia de derechos, indefectiblemente solo podrá operar acompasado con un cambio económico social.²⁶ En este sentido se expresa Hirsht cuando analiza

²⁴Engels, Frederik: *Notas*; 1884, pp. 174-183.

²⁵Marx, Karl: *Crítica del programa de Gotha*, El Aleph, Buenos Aires, 2000.

²⁶Tal es así que incluso en la primera parte de la sociedad socialista, Marx augura que el derecho continuará representando las desigualdades de la sociedad real, a través del principio de contribución: “a cada quien según su trabajo/productividad” y solo en una segunda etapa entrará en vigor el principio de necesidades “a cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades”. Así señala que en principio: “[p]or eso el derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués, aunque ahora el

la viabilidad de reformas parciales en el capitalismo desde una óptica marxista y entiende que Marx resuelve el dilema desde una rigurosa posición clasista y política: “Las formas de lucha legales o ilegales que definen la relación del movimiento proletario en el Estado clasista, se determinan únicamente según su eficacia, en condiciones dadas, para la lucha proletaria por el socialismo”.

Profundizando en la naturaleza de los derechos

A los efectos de profundizar en estas breves reflexiones de Marx, cabe adentrarnos en un texto escrito por Wendy Brown intitulado “Lo que se pierde con los derechos”²⁷, el cual nos permitirá dar continuidad a la discusión planteada por el escritor prusiano en el seno del capitalismo naciente -cuando la burguesía desempeñaba un rol progresivo frente al mundo estamental que dejaba atrás-, y explorar las características del derecho burgués en el marco del capitalismo ya consolidado.

El texto de Brown se inicia con una cita de un capítulo de *The Alchemy of Rights* de Patricia Williams cuyo título puede leerse como una alegoría poética de la contradicción primaria entre la proclamación de derechos y su traducción (o no traducción) en el plano material: el título del capítulo citado es “La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos”. Es que en el marco de este sistema social, los derechos en tanto discurso, lenguaje o proclama no pueden sino estar encerrados en la prisión del texto en el que fueron sancionados. En modo contrario, el que estaría encerrado sería el propio sistema, incapaz de cumplir en pie de igualdad con los derechos que enarbola, a riesgo de perder la base de su sustento: la organización clasista de la sociedad.

Entonces se hace presente la segunda cita del texto de Brown y el proyecto político emancipatorio que apareja. Es de Foucault y dice que el cambio está en “...la posibilidad de una nueva forma de derecho, una que debe ser de hecho anti-disciplinaria, pero al mismo tiempo liberada del principio de soberanía” (idem). Probablemente estaremos forzando el pensamiento de Foucault, pero entendemos esta iniciativa como la necesidad de pelear contra el orden burgués que se sustenta en

principio y la práctica ya no se tiran de los pelos... Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual... En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad... Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual” (Marx, Karl: *Crítica del...*, op. cit., pp. 26-28).

²⁷Brown, Wendy: “Lo que se pierde con los derechos”, en *La Crítica a los Derechos*, Uniandes, Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003.

el Estado-nación y su concepto de soberanía; la inexorable demanda de perseguir un derecho por fuera de estos extremos.

La tercera y última cita de la obra intenta distanciarse de lo que Foucault llamaría “los grandes discursos” y en clave pragmática, señala que las minorías que lucharon por sus derechos no lo hicieron en función de grandes transformaciones sino por las pequeñas necesidades cotidianas y entre los ejemplos hace referencia a “una silla en la parte delantera de los buses” (ibidem., p. 79). Estamos completamente de acuerdo con esta cita de Robert A. Williams: definitivamente estas proclamas merecen ser llevadas adelante, pero en tanto no solo permiten alcanzar logros materiales necesarios para la vida de cada uno de los sujetos afectados, sino que implican un gran avance en su conciencia como grupo excluido y de las posibilidades de una lucha de conjunto.

Ahora bien, es necesario no perder de vista que si bien concretas y necesarias, se trata de demandas parciales que solo se orientarán a una genuina emancipación y transformación social si se encuadran en el marco de un programa de transición vasto y complejo que las contenga. De lo contrario, será solo una silla en un autobús que el hombre negro podrá ocupar, para luego ir a cobrar salarios más bajos que los blancos en empleos que le será más difícil conseguir, y del que saldrá a horario para disfrutar de una oferta cultural que no contemple los aportes del continente del que provinieron sus ancestros en el que en el mismo momento miles de sus pares estarán muriendo por causas evitables. Lo que es más, aún cuando se superen todas esas coyunturas y el asiento en el autobús sea un pilar más de un cambio más amplio, el burgués negro tendrá siempre una posición más beneficiosa que su par trabajador.

Ya adentrándonos al cuerpo del texto, no hay sino que coincidir con la autora cuando introduce que el derecho se encuentra efectivamente inmerso en una paradoja: la fuerza liberadora o igualitaria de los derechos se encuentra siempre circunscripta histórica y culturalmente, pero su discurso, su idioma, es siempre ahistórico, acultural y acontextual, es un “discurso de la universalidad permanente”. Se podría pensar en el paralelo de cómo la burguesía intenta hacer ver al sistema capitalista como perenne -en tanto siempre estuvo y estará- ocultando de ese modo su condición necesariamente histórica que permite presumir su eventual finiquitad, mientras el lenguaje de los derechos en que se sustenta disuelve el carácter clasista en una universalidad de todos iguales ante la ley y se hace cuerpo en un léxico con ambición de perpetuidad. El derecho es el lenguaje de todas las personas, en todos los momentos, en todos los lugares.

El resultado es entonces un corpus legal en el que la burguesía se ve reflejada, embelesada, al ver materializada su aspiración imposible de hacer del sistema actual y de su poderío el último de los tiempos. Ya hemos visto este mecanismo individualizado en Hegel y los “Viejos Hegelianos”, quienes entendían su pensamiento como la síntesis y último bastión de todo lo ya pensado. Y que se repitió incluso con V. I. Lenin que siendo protagonista de la revolución que él mismo conducía hacia el socialismo, no pudo pensar un después del imperialismo como etapa dentro del capitalismo.²⁸

La burguesía encarna así el vivo retrato de Dorian Gray: el verse siempre joven, perpetuándose en el tiempo en su monopolio de los medios de producción. Ahora bien, hace tiempo ya que la burguesía dejó de ser una fuerza joven. La etapa del capital financiero que atravesamos²⁹ evidencia una clase social que a los efectos de no ver

²⁸Lenin, Vladimir Ilyich Ulyanov; *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, edición electrónica, Buenos Aires, 2004. Disponible en: www.laeditorialvirtual.com.ar/.../Lenin/Lenin_ImperialismoFaseCapitalismo_01.htm

²⁹Sin pretensión de abordar una temática compleja que excede estas líneas, cabe destacarse que esta teoría del cambio de etapa hacia el dominio del capital financiero ha sido desarrollada por Hilferding (Hilferding, Rudolf; *El capital financiero*, Viena, Marx-Studien, 1910), entre otros. Empero, sin perjuicio de esta posición, es posible adentrarse en un rico debate respecto de si efectivamente se trata de una etapa diferenciada del capital. El economista marxista Anwar Shaikh entiende que la acumulación de capital se mide según la tasa de beneficio de las empresas que resulta de la diferencia entre la tasa de ganancia general obtenida por las sociedades no financieras -capital activo- y la tasa de interés de su capital social -capital pasivo-, que se incrementa exponencialmente (Shaikh, Anwar; “La primera gran depresión del siglo XXI”, *Sin permiso*, N° 9, 2011). En el ámbito local, Rolando Astarita señala que, aunque pueda individualizarse un incremento de la incidencia del capital financiero, siempre se encuentra en vinculación con una actividad productiva. Dice al respecto que “Si tomamos como ejemplo la crisis de las hipotecas subprime, la misma tuvo como ‘base’ la construcción de viviendas ‘reales’, la suba especulativa de los precios, la sobreproducción en el mercado inmobiliario y la caída posterior de los precios” (“Crédito, crisis financiera y ciclo económico”, www.rolandoastarita.com/Crisisfinancierayciclo.htm, octubre de 2008), lo que no lo priva de asentar que “...es posible adelantar la hipótesis de que la expansión del sector financiero, y los gastos improductivos de todo tipo relacionados con la expansión de este sector, deben de haber ejercido un efecto negativo sobre la rentabilidad del capital en general; ésta debió de haberse agravado en la medida en que se complicaban los mercados” (ib.) Por su parte, Juan Iñigo Carrera, Eduardo Sartelli y Juan Kornblihtt, entre otros, sostienen que el crecimiento de las finanzas por sobre la acumulación material, es un síntoma de la crisis, en tanto es una expansión sin base real. Expresan, en oposición a Astarita, que el crecimiento sostenido en base al capital financiero carece de esta base

disminuir su tasa de ganancia, ata su suerte a la de la especulación, a la acumulación de capital desvinculado de la producción. Ya no hay avance de las fuerzas productivas sino especulación sobre lo hasta ahora construido. Ya no estamos frente a la burguesía como locomotora de la historia, tal como la vio Marx. Es ahora el mero espectro de aquella que se niega a abandonar su trono y gana a costa de apuestas sobre las partes de la locomotora que supo conducir.

Ahora bien, ¿entonces los derechos son pura reacción o tienen algún potencial emancipador? La autora entiende que pueden operar como fuerza emancipadora en un momento de la historia y en otro volverse un discurso regulador, un medio para obstruir o cooptar demandas políticas más radicales (ib., 83). Sin embargo, desde aquí se nos dificulta ejemplificar con algún derecho que haya tenido una genuina vocación emancipadora. Más bien, los ejemplos parecen adecuarse a la segunda variante, de mera valla de contención para evitar transformaciones más profundas. Los primeros derechos que fueron reconocidos legislativamente, los derechos civiles y políticos, se presentaron oportunamente como condición de igualdad para la vigencia del Estadonación (s. XVIII) y luego con el correr de las nuevas exigencias, se adaptó el acceso a ellos igualándose paulatinamente condiciones de clase, género, discapacidad, raza, religión, edad, sin que hasta hoy haya paridad en las legislaciones en tanto acceso universal a estos derechos. Así los derechos se nos aparecen más bien como concesiones más o menos profundas funcionales a la burguesía a los efectos de la preservación del *status quo*. Claro que estas concesiones encarnan emancipaciones parciales que aparejan victorias para los destinatarios particulares, pero siempre tienen lugar en función de una sumisión más general y poderosa: la sumisión de clase.

La autora lo vislumbra cuando escribe que resulta una ironía que “los derechos perseguidos por un grupo definido políticamente se conceden a individuos despolitizados; en el momento en que un ‘nosotros’ particular es exitoso en su lucha por los derechos, pierde ese carácter de ‘nosotros’ y se disuelve en individuos” (ib., 84). A modo de ejemplo *in extremis*, la lucha de la comunidad homosexual exigiendo por sus derechos, ¿culminó en nuestro país con la asimilación de este grupo combativo políticamente definido, en una masa de individuos políticamente amorfa? Dejando abierto el interrogante, se abre uno más profundo

real, es un crecimiento ficticio y, por ende, no puede sino desencadenar en crisis (ver entre otros, Kornblitt, Juan: “¿Crisis o no crisis? Debate sobre el curso de la acumulación mundial”, *El Aromo*, Abril de 2006).

aún: ¿permitió este derecho la cooptación de este grupo a las formas regladas del Estado a través de una de sus instituciones ideológicas más poderosas: el matrimonio?

Podría sugerirse que la comunidad homosexual encarnaba una lucha reivindicativa que marcaba los límites del sistema en la aceptación de una orientación sexual diferente. Empero a los efectos de ser incluida como una opción legalmente aceptada, terminó por adaptarse a la forma del amor proclamada por el par Estado-Iglesia. Lo que es más, este proceso terminó con el encuadramiento de la comunidad homosexual en los parámetros de la monogamia como forma regular de práctica sexual y amorosa, a través de la figura del matrimonio.

Por otro lado y en un intento de ejercicio dialéctico si podemos pensar este derecho obtenido por la comunidad homosexual como un paso emancipador. Imaginemos en el inicio una necesidad negada, por ejemplo el que no se pueden casar las parejas homosexuales. Luego el derecho instituye y afirma la posibilidad de matrimonio de estas parejas. Ello permite retornar al escenario base enriquecido a partir de la posibilidad de exigir el respeto por este derecho cuando en la práctica cotidiana eventualmente se lo niegue, como por ejemplo ante una objeción de conciencia de un juez. Pero continúa mediatizado y sometido a los vaivenes de una sociedad que continúa sin asimilar la diversidad sexual, no abandona su temperamento de reivindicación formal. Es entonces que este escenario nos plantea que para una genuina igualdad de los derechos sexuales de todos, necesariamente deberemos incluir esta lucha reivindicativa en un proyecto más general ya que va de suyo, que un genuino destierro de las prácticas discriminatorias y del goce de la totalidad de los derechos por parte de la comunidad homosexual, solo podrá tomar cuerpo a través de una sociedad que no precise de la continua producción de mano de obra a través de la reproducción sexual y en el que la Iglesia no sea un factor ideológico clave, sin perjuicio de otras razones superestructurales.

Volviendo a la pregunta inicial, la autora reconstruye el interrogante, “¿cuándo se convierte el reconocimiento legal en un instrumento de regulación y el reconocimiento político en un instrumento de subordinación?” (ib.) Y nuestra respuesta es: siempre. Por eso la necesidad de que las luchas sean parte de un programa de transición. Los derechos son siempre burgueses si no se incursiona en un programa de transformación social.

Y de hecho es ese de algún modo el lineamiento que recorre el texto —aunque desde el par sujeción/emancipación—, en tanto identifica un punto de partida histórico como medio para asegurar el ascenso de la

clase burguesa (que también permitiría la inclusión política), un desarrollo posterior como medio para garantizar el poder dominante ya sea de clase, género, entre otros (que también implicaría una defensa frente a los abusos de poder) y finalmente su uso como naturalizador de la propiedad privada en instituciones como la familia pero principalmente como medio de domesticación de la clase trabajadora:

“El discurso burgués de los derechos no solo enmascaró al despolitizarlo el poder social de instituciones como la propiedad privada o la familia, también organizó masas de población para explotarlas y regularlas, funcionando así como una modalidad de lo que Foucault llama bio-poder” (ib., 86).

Es interesante como aquí la autora se diferencia sin embargo de Foucault y entiende que desde siempre los derechos constituyen una práctica disciplinaria (ib., nota 12).

Es posible afianzar estas ideas con una frase de la propia autora cuando afirma que las proclamas de derechos se constituyen en la forma política moderna que asegura y legitima la desigualdad real; en sus palabras: “los derechos son el emblema de la fantasmagórica soberanía del individuo no-emancipado de la modernidad” (ib., 103).

Ahora bien, en tanto la propuesta política del texto de Brown se inserta en una lectura foucaultiana, no podemos dejar de señalar que la lógica foucaultina de las resistencias como programa de transformación social redundante en la perspectiva atomizada que nos impide ver la integridad del capitalismo, el nexo entre la reproducción de los mecanismos de opresión dondequiera ocupen su lugar. Por ello es preciso vincular la totalidad de las luchas, no bajo una perspectiva de sumatoria de sus potenciales particulares, sino interpenetrándolas dialécticamente asumiendo una síntesis superadora del simple acople de las mismas. Haciendo propias las palabras de Said:

“...(con) una revisión rápida y general del trabajo de Foucault, llegamos obligatoriamente a aceptar que sí existe una microfísica del poder, que el poder está en todas partes, y que la reproducción de relaciones de poder y luchas correlativas es infinita. Esto es: hay relaciones de poder en la escuela, en la clínica, en la cárcel, en la familia, en la sexualidad, etc. Ahora, a partir de esto, sería un proceder dudoso, plantear que estas conclusiones no se pueden llevar al ámbito de la sociedad como un todo”.³⁰

³⁰Said, Edward: *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 428.

La conclusión nuevamente es dialéctica. A partir de la crítica del sistema capitalista como un todo, se debe ir hacia los micropoderes en tanto el poder se ancla en las instituciones particulares —y obviamente, a las diversas luchas reivindicativas que ello conlleva y que pueden estar encarnadas por los más disímiles movimientos sociales— donde jugarán un papel primordial una pluralidad de sujetos combativos. Con ello se volverá enseguida a la totalidad, a los efectos de plantear la estrategia revolucionaria de conjunto enriquecida a través de la conducción de una clase social que está dispuesta a arriesgarlo todo, acompañada por una vanguardia en la forma del partido revolucionario que se orientará a la toma del poder estatal. Es decir, los micropoderes deben necesariamente entenderse en el marco del sistema en el que se hayan insertos, sin por ello amalgamarlos o pulverizarlos en la estructura general, sino conservando sus particularidades y sus tácticas concretas, que luego serán proyectadas en la estrategia global. En el lenguaje de Marx: el método del materialismo histórico entendido como el tránsito de lo general-abstracto a lo particular-específico, como vía para interpretar las microluchas en vinculación necesaria con el funcionamiento del sistema social en su conjunto, como elementos necesarios para un proyecto de cambio.³¹

Esbozo de conclusiones

El eje esencial de estos textos sobre la cuestión judía es el salto de la emancipación política a la emancipación de la humanidad, que es lo que luego en su obra se leerá en términos de revolución burguesa y revolución socialista, respectivamente. En este salto, es empero necesario que la burguesía lleve adelante la emancipación política en tanto avance de los derechos aún en el plano formal, aunque en virtud de su carácter de clase y sus necesidades como tal —acumular ganancia en desmedro del interés de la gran masa de trabajadores— no puede sino incumplir con lo que promete en términos de igualdad, libertad y fraternidad, por citar alguno de sus slogans.

Es entonces la propia posición de clase de quién enarbola y fija los límites de los derechos, la que determina el carácter egoísta que Marx les asigna a éstos. Por ello es que para una auténtica transformación es preciso apoyarse en una emancipación más osada: la revolución socialista.

³¹Vegh Weis, Valeria: “Una crítica al pensamiento de Foucault desde el materialismo histórico”, mimeo (en proceso de publicación).

A ello se agrega un relevante fetiche presente en la etapa histórica en la que escribe Marx y que continua vigente hoy en día. Es lo que Marx retomando a los jóvenes hegelianos, llama “el rodeo”. En el feudalismo, los hombres se reconocían como iguales a través del rodeo de Dios que los emparentaba. En la modernidad, este rodeo es a través del Estado. Pero ese rodeo a través del Estado proclama una igualdad ficticia: iguala a los hombres por pertenecer a una determinada nacionalidad.

Sin embargo, tal como desarrollará Marx en sus obras posteriores, esta igualdad en función de la pertenencia a un determinado Estado, no solo es proclamada en abstracto sino que solo puede serlo en ese sentido. Es que es inexorablemente imposible en términos materiales de ser traducida a los hombres en concreto ya que los hombres no son iguales en términos materiales y no es más que formal una igualdad sustentada en la pertenencia a un mismo Estado. Se trata de una ficción distorsionante: la auténtica igualdad es entre clases y eso es lo que la emancipación política (burguesa) esconde, ya que una genuina liberación debe provenir de la clase de iguales y no de una nación que es un conglomerado ficto de intereses clasistas contrapuestos.

De todos modos, es preciso echar luz sobre que los avances que atrae la emancipación política sí benefician al conjunto de los hombres. Y es que, a modo de ejemplo, la proclamación de un Estado laico sí nos permite como ciudadanos prusianos judíos hacer reivindicaciones de igualdad de trato y acceso a derechos civiles y políticos en el marco de reivindicaciones particulares. Marx sin embargo no se detiene allí en estos textos porque lo que pretende denunciar es que esta emancipación es absolutamente insuficiente en términos estructurales y no puede ni debe confundirse con una victoria real del conjunto de la humanidad. Es solo la burguesía haciendo avanzar derechos básicos en abstracto como fase necesaria en su lucha contra los resabios feudales. Es posible pensar de todos modos que la cautela de Marx sobre la potencialidad reivindicativa de los derechos es en parte atribuible a que cuando escribía este texto solo habían sido receptados legislativamente los derechos de primera generación, es decir, los civiles y políticos. Hoy podemos exigir derechos colectivos, sociales, económicos y culturales que son susceptibles de forzar en la misma exigencia de su ejercicio, un avance en la conciencia de clase. Siempre, claro está, dentro de los límites insalvables que impone la estructura social imperante.

Entonces, podemos arriesgar que es válida la lucha reivindicativa por los derechos pero siempre teniendo en mira que no es en el marco de este sistema cuando se harán plenamente efectivos. De facto, es

una tarea necesaria por parte de las organizaciones de trabajadores en tanto la burguesía no puede por su carácter de clase llevar a cabo las tareas democráticas que le corresponden a su etapa histórica, por lo que la plasmación final de los derechos burgueses solo podrá darse en el socialismo ya que va de suyo que la concreción de las proclamas normativas sería inviable en una sociedad de clases. Si todosuviésemos asegurado el derecho a la vivienda, a la salud, a la educación, al trabajo digno, ¿cómo se sustentaría la especulación inmobiliaria, los negocios de la salud y la educación privada o el control de los salarios a la baja y el disciplinamiento de los trabajadores a través de un ejército de reserva, solo por dar algunos ejemplos?

Esta caracterización llevó al trotskismo a señalar que toda reivindicación por derechos pueda ser transformada en una consigna de transición hacia el socialismo por estar agotada la fase progresiva del capital. Así Trotsky afirma en *La revolución permanente* que, ante las limitaciones de la burguesía, la clase trabajadora debe llevar adelante medidas nacionalistas y socialistas simultáneamente en la etapa de transición. El ejemplo histórico más cabal resultó la revolución rusa cuando, en el mismo decreto, el gobierno bolchevique aprobó la reforma agraria (reforma democrática) y la nueva industria (medida revolucionaria).

Entonces es válida la lucha reivindicativa pero solo será definitiva y genuinamente transformadora si se inserta en el marco de una transición hacia una emancipación humana (socialista). Incluso de no ser conseguido el derecho que se enarbola, resulta progresiva la enfática denuncia del fracaso de la burguesía en efectivizar derechos para todos. Lo que debe tenerse presente es que todos los procesos de expansión de derechos resultan en términos generales funcionales a la burguesía en tanto no resquebrajan tajantemente la estructura de clase y porque en consecuencia son necesariamente parciales e insuficientes para una transformación orientada a un acceso general a los derechos.

Es posible diferenciar dentro de esa limitante, por una parte, aquellos derechos que son concedidos a los efectos de lograr el aplacamiento de las masas en momentos de convulsión social, como sucede con el fenómeno del bonapartismo y que, sin perjuicio de ello, no operan como simples domesticadores sino que son susceptibles de ser absorbidos por un programa de lucha más radical. Por otro lado, se encuentran aquellos derechos que son conquistas arrancadas al poder burgués como consecuencia de una lucha consecuente, que incluso pueden erosionar el poder de la burguesía, aunque sea en forma tangencial (por ejemplo la jornada laboral de ocho horas). Sin perjuicio de ello, en ambos casos deben tenerse en consideración las limitaciones históricas

de estas luchas: el poder revolucionario será a través de la toma de los medios de producción y el Estado, no del derecho.

Ello, huelga aclarar nuevamente, no implica empero que no tengan un alto valor a nivel coyuntural y reivindicativo como sucedió con el reconocimiento del derecho a la protesta como vía de reclamo en un momento de gran retroceso de los niveles de vida y ocupación de la clase trabajadora. Lo que es más, la obtención de un derecho habilita una herramienta de reclamo para el momento en que este derecho sea. Permite invocar el lenguaje burgués de los derechos para denunciar su violación. Es el hombre particular en la sociedad civil que invoca su pertenencia al colectivo en el marco de la comunidad política para exigir sus derechos y denunciar en ese acto, la imposibilidad material de este sistema social de plasmar una coherencia entre lo que proclama en abstracto y lo que acciona en concreto.

Asumir la incongruencia entre el ideal plasmado en la comunidad política y la praxis de la sociedad civil, tal como esclarece Marx, constituye asimismo un enorme paso en el marco de la toma de conciencia para sí del colectivo reivindicativo, en tanto se enfrenta con los límites insalvables de este sistema.

Todo ello en el marco de que “solo cuando el real hombre individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus *forces propres* y por eso no separa más la fuerza social en forma de fuerza política, solo entonces se cumple la emancipación humana”³².

Recibido: 7/5/2012 - Aceptado: 22/11/2012

³²Marx, Karl: *Sobre la cuestión...*, op. cit., p. 54.