

## ENTRE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD: DOS MODELOS TRANSICIONALES EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA MARXISTA

Martín Diego FARRELL\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Bruno Bauer y La cuestión judía*. III. *Ferdinand Lassalle y La Crítica del Programa de Gotha*. IV. *Conclusión*.

### I. INTRODUCCIÓN

El liberalismo contemporáneo es una doctrina pluralista que defiende, entre otros valores, la libertad y la igualdad. Como toda teoría pluralista, debe aceptar la posibilidad de conflictos entre los valores que defiende. ¿Cuánta igualdad se está dispuesto a sacrificar para garantizar un incremento en la libertad, por ejemplo? Salvo Dworkin, que intentó —sin éxito— considerar a la libertad y a la igualdad como un mismo y único valor, todos los liberales han tratado de responder la pregunta anterior. La tensión entre libertad e igualdad es clara en la obra de Rodolfo Vázquez, tanto así que ella inspiró el título de este encuentro. Me propongo aquí mostrar el tema con dos ejemplos de conflicto en la teoría marxista.

Marx fue un formidable polemista, y se enfrentó con vigor a diversos oponentes. Voy a ocuparme aquí de dos de esas polémicas, la que sostuvo con Bruno Bauer y la mantenida con Ferdinand Lassalle, y lo que quiero mostrar es lo siguiente: *a)* ambas polémicas tienen grandes semejanzas, pero *b)* hay entre ellas importantes diferencias sustantivas, lo cual *c)* conduce a que en una de ellas se puedan encontrar rasgos políticamente más rescatables que en la otra. En ambos casos el modelo marxista introduce un periodo transicional en su cronograma, y en él voy a concentrarme puesto que constituye mi interés principal.

---

\* Universidad de Palermo, Buenos Aires.

Las semejanzas estructurales son una prueba de la coherencia del pensamiento marxista, mientras que las diferencias sustantivas pueden atribuirse a los aproximadamente cuarenta años que transcurrieron entre una y otra discusión. La preferencia por unos rasgos sobre otros, por supuesto, es simplemente una opinión mía, sujeta desde luego a discusión.

## II. BRUNO BAUER Y *LA CUESTIÓN JUDÍA*

A mediados del siglo XIX se debatió arduamente en Prusia la cuestión acerca de la emancipación judía, debate cuyo tema central consistía en la capacidad de los judíos para participar en las instituciones del Estado, lo cual les estaba hasta ese momento vedado. La injusticia a la que eran sometidos los judíos no se limitaba a Prusia, obviamente. En 1830, el historiador y político Thomas Macaulay pronunció un vigoroso alegato en el Parlamento británico, basándose en el principio de la tolerancia religiosa.<sup>1</sup> Recordó los agravios y las crueldades respecto de los judíos a lo largo de la historia inglesa, y los comparó con la forma correcta en la que ellos formularon sus quejas. Desde el punto de vista legal, dijo Macaulay, debo reconocer que los judíos no tienen ningún derecho al poder, pero de acuerdo a todos los principios de obligación moral, ellos tienen un derecho al poder político; porque —continuó— la aplicación de cualquier castigo como consecuencia de opiniones religiosas equivale a una persecución.<sup>2</sup>

Recordó también que los judíos tenían derecho a la propiedad y a ser protegidos de daños, pero insistió en que eran excluidos del poder político, y propuso que una legislatura compuesta de cristianos y judíos legislara —como correspondía hacerlo— para una comunidad compuesta de cristianos y judíos.<sup>3</sup> Como en seguida veremos, Macaulay proponía lo que Marx consideraría luego la etapa transicional del tema.

Y Karl Kautsky, el destacado teórico marxista (aunque ciertamente antileninista) recordaba que la democracia había surgido con un pronunciamiento en favor de la igualdad de todos los seres humanos, cuya consecuencia natural fue un esfuerzo para emancipar a los judíos, los que prosperaron rápidamente en la sociedad capitalista. Pero Kautsky sostenía que allí donde los liberales no habían logrado en el pasado la emancipación de los judíos, no serían capaces de hacerlo en el futuro, de donde la emancipación

---

<sup>1</sup> Macaulay, T. B., “Civil Disabilities of the Jews”, en Cohen, Isabel E. (ed.), *Readings and Recitations*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1911, p. 219.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 220-223.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 225 y 227.

completa sólo podía lograrla un proletariado victorioso.<sup>4</sup> En rigor, los judíos no eran ciudadanos en Prusia sino una suerte de siervos, sujetos a la voluntad del rey, y sin permiso —por ejemplo— para trasladarse de un lugar a otro.<sup>5</sup> Muchos políticos e intelectuales participaron del debate emancipatorio, pero aquí me interesan solamente dos opiniones en conflicto, las de Bruno Bauer y Karl Marx.

Bauer —un conocido intelectual alemán que, en la época que me ocupa, militaba en la izquierda hegeliana— escribió dos trabajos sobre la emancipación judía, a los que luego respondió Marx. Ante todo, no hay que cometer el error de considerar a los trabajos de Bauer como simples panfletos antisemitas, porque la idea detrás de ellos es más profunda (y rescatable). Bauer se negaba a conceder la emancipación en los términos en los que los judíos la reclamaban y sus argumentos no son desdeñables *a priori*.

El movimiento liberal-burgués de Prusia, en especial los círculos de la gran burguesía de las ciudades industriales, donde los judíos desempeñaban un papel importante en la economía, apoyaba la emancipación como medio necesario para resolver la cuestión judía, disolviendo a los judíos dentro de la germanidad en general.<sup>6</sup> La izquierda en general también apoyaba la emancipación, y precisamente por tratarse de un intelectual de izquierda, se creía que Bauer iba a favorecer la emancipación judía, lo que ciertamente no ocurrió. Él pensaba que el judío no puede poseer los derechos universales del hombre —entre los que se encuentra la participación en las instituciones del Estado— porque su naturaleza de judío lo obligaba a vivir en una eterna separación de los otros: sólo como hombres ellos podrían reconocer la esencia general del hombre. Mientras el judío sea judío, debe vivir eternamente separado de los otros.<sup>7</sup> Esta idea parece desmentir afirmación de que Bauer no había escrito un panfleto antisemita, porque son —precisamente— ideas propias de un panfleto antisemita. Pero Bauer la complementa de inmediato de un modo sugestivo: de la misma manera al cristiano, en tanto que cristiano, tampoco hay que concederle los derechos del hombre. Bauer no está defendiendo, ni un Estado antisemita, ni un Estado cristiano: está defendiendo un Estado laico. Cree que el Estado cristiano se caracteriza

---

<sup>4</sup> Kautsky, Karl, *Are the Jews a Race?*, Nueva York, International Publishers, 1926, pp. 141, 142 y 229.

<sup>5</sup> Fishman, Dennis, “The Jewish Question about Marx”, *Polity*, Chicago, vol. 21, núm. 4, 1989, p. 769.

<sup>6</sup> Draper, Hal, “Karl Marx’s Theory of Revolution”, *Monthly Review*, Nueva York, 1977, vol. I, pp. 594 y 598.

<sup>7</sup> Bauer, Bruno, “La cuestión judía”, en Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La cuestión judía*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 21 y 22.

por la sumisión a la autoridad de la revelación y por la supresión de las relaciones laicas, y Bauer no está de acuerdo con esto, puesto que las leyes del Estado cristiano se presentan como revelaciones positivas que se deben obedecer de inmediato, sin estar autorizado el ciudadano a dirigirles críticas,<sup>8</sup> a todo lo cual él se opone.

Los cristianos creen que poseen un privilegio y, a su vez, los judíos también creen que poseen un privilegio, pero un privilegio excluye al otro. Si el judío obtuviera su emancipación dentro de un Estado cristiano, entonces, esa posesión lo conduciría a una situación en la que no podría observar su propia ley, y tampoco se puede emanciparlos a condición de que se hagan cristianos, porque en este caso un privilegio se cambiaría meramente por otro.<sup>9</sup> Para Bauer, entonces, no hay nadie que esté realmente emancipado.

Bauer observa que Francia parecía haber solucionado la cuestión judía al emancipar la iglesia del Estado, liberándolo de toda influencia religiosa, y convirtiendo la participación en los derechos civiles y políticos en algo independiente de cualquier profesión de fe religiosa. Pero esa libertad legal, advierte, está limitada en la vida real, la cual está dominada por privilegios religiosos, tal como el de la celebración legal de los domingos.<sup>10</sup>

¿Y por qué el cristianismo conserva esos privilegios, incluso en Francia?, se pregunta Bauer. Porque es la religión de la mayoría, contesta, porque los franceses la reconocen casi por unanimidad. Pero si la religión de la simple mayoría obstaculiza los derechos de la otra religión, en lugar del derecho se ha colocado la simple violencia, el derecho del mayor número, y es burlarse de la minoría el decirle que la libertad sólo pertenece a la mayoría. La minoría debe pues reclamar la supresión de la ley y combatir a la mayoría privilegiada.<sup>11</sup>

Para Bauer el método de combate contra la opresión burguesa y religiosa consiste en atacar el presupuesto religioso de la opresión, y en disolverlo, puesto que el prejuicio político y el prejuicio religioso son inseparables, son la misma cosa.<sup>12</sup> Por eso mismo, emancipar al judío en tanto que judío es tan inútil como limpiar a un negro para dejarlo blanco: si los judíos quieren ser libres, no deben convertirse al cristianismo sino al cristianismo disuelto,

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 22, 57 y 58.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 60-62.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 66-68.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 69-71 y 97.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 97.

a la religión disuelta, es decir, a la Ilustración, a su crítica, y a su resultado, la humanidad libre.<sup>13</sup>

Por supuesto que hay en los trabajos de Bauer que he citado párrafos e ideas que sin duda pueden considerarse antisemitas, pero la idea central, si nos abstraemos de mucha de su retórica desagradable, se vincula con una tesis perfectamente defendible: la tesis de un Estado laico. Es posible, entonces, distinguir tres etapas en la propuesta de Bauer: Estado prusiano —derechos liberales clásicos— Estado laico. Marx, con su vigor habitual, polemiza con Bauer acerca de estas ideas.

Para Marx, el Estado laico no es una condición necesaria de la emancipación. Por una parte, es cierto que el hombre —en tanto adherente a una religión en particular— se encuentra en conflicto con su ciudadanía, y con otros hombres en tanto miembros de la comunidad. Marx encuentra aquí la misma contradicción en la que se encuentra el burgués respecto del ciudadano: es el conflicto entre el interés general y el interés privado.<sup>14</sup> Pero por la otra, la emancipación de la religión es un paso adelante, el cual mantiene la existencia de la religión pero la priva en cambio de sus privilegios. Esto implica la concesión de derechos políticos, los que sólo pueden ejercerse en conjunto con otros hombres: allí aparecen la libertad política y los derechos cívicos, los que de ninguna manera presuponen la abolición de la religión. Más aún: entre los derechos del hombre se encuentra precisamente el derecho de practicar su religión.<sup>15</sup> Ya en 1842, escribiendo para la *Gaceta Renana*, Marx había defendido este aspecto de la libertad religiosa: refiriéndose a los católicos irlandeses, recordó que ellos no apelaban a su religión, puesto que ella no era la religión del Estado, sino en cambio a los “derechos de la humanidad”.<sup>16</sup>

Los derechos del hombre, a su vez, se diferencian de los derechos del ciudadano, puesto que los primeros son los derechos de los miembros de la sociedad, son los derechos del hombre egoísta, separado de otros hombres. Entre esos derechos figura el derecho a la libertad, que Marx estudia a partir de la Constitución francesa del 21 de junio de 1793: (es entendible que Marx recurra a Francia en estos casos, dado las referencias del propio Bauer) la libertad es el poder que tiene todo hombre de hacer todo aquello que no perjudique al derecho ajeno, según expresa el artículo 6o. de la

<sup>13</sup> Bauer, Bruno, “La capacidad de ser libres de los judíos y los cristianos de hoy”, en Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La cuestión...*, cit., pp. 110 y 125.

<sup>14</sup> Marx, Karl, *On the Jewish Question*, Cambridge, Ostara Publications, 2014, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 20-22.

<sup>16</sup> Marx, Karl, “Gaceta Renana”, en Torres, Fernando (ed.), *En defensa de la libertad*, Valencia, 1983 (14 de julio de 1842), p. 120.

Declaración de los Derechos del Hombre. Los límites de actuar sin dañar a otro, dice Marx, son definidos por el derecho, tal como los límites entre dos campos están establecidos por una señal. Pero este derecho a la libertad no está basado en la asociación del hombre con el hombre, afirma, sino en la separación entre los hombres: es el derecho a esta separación, el derecho a retirarse en sí mismo.<sup>17</sup>

La aplicación práctica del derecho a la libertad, recuerda Marx, es el derecho a la propiedad: el derecho a gozar y disponer libremente de sus bienes, rentas, industria y fruto de su trabajo, de acuerdo al artículo 16 de la Declaración. Puede hacerlo a su discreción, dice Marx, sin consideración respecto de otros hombres, independientemente de la sociedad, esto es, constituye el derecho al auto-interés. Todo hombre ve así en otros hombres, no la realización de su propia libertad, sino una barrera para ella.<sup>18</sup>

La igualdad, a su vez, aparece entre los derechos del hombre en la Constitución francesa del 22 de agosto de 1795, caracterizada como igualdad ante la ley: consiste en sostener que la ley es lo mismo para todos, ya proteja, ya castigue, como dice el artículo 3o. de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La seguridad, a su vez, resulta de la cooperación de todos para asegurar los derechos de cada uno, de acuerdo al artículo 4o. de esa misma Declaración, lo que para Marx, expresa el hecho de que la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la preservación de sus derechos, su persona y su propiedad, por lo cual, en lugar de elevar a la sociedad por sobre el egoísmo, asegura la existencia misma del egoísmo. Ninguno de los derechos del hombre, entonces, va más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil; el ciudadano es el siervo del hombre, y la esfera comunitaria se degrada a un nivel inferior al de la esfera individual. La sociedad feudal fue remplazada por la sociedad que tenía al hombre como centro, pero se trataba —sin duda— del hombre egoísta.<sup>19</sup>

Como resultado, dice Marx, el hombre no se ha liberado de la religión, sino que recibió libertad religiosa; no se liberó de la propiedad, sino que recibió libertad para poseerla; no se liberó del egoísmo de los negocios, sino que recibió la libertad de hacer negocios.<sup>20</sup> Y esta situación, a su vez, es concebida como algo natural, de donde los derechos del hombre aparecen como derechos naturales. El hombre egoísta es el resultado de una socie-

---

<sup>17</sup> Marx, Karl, *On the Jewish...*, *cit.*, pp. 22 y 23.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 24 y 26.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 26.

dad que se ha disuelto, un objeto de certidumbre inmediata y —así— un objeto natural, puesto que la revolución política tornó la vida civil en sus partes componentes, sin revolucionar en cambio los componentes mismos, o someterlos a críticas. Consideró a la sociedad civil, al mundo de necesidades, trabajos e intereses privados, como la base de su existencia, como una precondition que no requería sustanciarse y —en consecuencia— como su base natural.<sup>21</sup> El egoísmo que existe en la sociedad civil es para Marx el obstáculo central para la emancipación.

La crítica a Bauer continúa, desde luego, en *La Sagrada Familia*, ahora con la colaboración de Engels. Marx repite allí su objeción central: Bauer confundió el Estado con la humanidad, los derechos del hombre con el hombre, y la emancipación política con la emancipación humana, lo que lo condujo —a su vez— a confundir los medios políticos para la emancipación con los medios humanos para ella. Bauer, de acuerdo con Marx, capturó sólo la esencia religiosa del judío, pero no la base real de su esencia religiosa, sin comprender que el judío real, y también el religioso, es producto del desarrollo del sistema monetario, lo cual exige entonces investigar la práctica comercial y la industrial. La abolición del judaísmo en la sociedad civil, para Marx, se obtendrá aboliendo la práctica capitalista, la cual culmina en el sistema monetario.<sup>22</sup>

Resumamos ahora. Bauer consideraba a la cuestión de la emancipación judía como un problema puramente religioso: si el Estado religioso se convertía en un Estado laico, la cuestión judía quedaba resuelta. Marx —en cambio— no pensaba que eliminar la religión del Estado fuera condición necesaria para resolver la cuestión judía, y recordaba que, al pasar del feudalismo al liberalismo, la libertad religiosa había contribuido a la solución del problema. Pero Marx criticaba también fervorosamente el contenido y el alcance de los derechos liberales. A esta altura del tema, él tenía a su disposición —entonces— tres alternativas.

La primera alternativa consistía en defender la idea de que, luego del otorgamiento de esos derechos liberales, ya no quedaba nada más por hacer. Robert Nozick, por ejemplo, hubiera compartido con gusto esta posición liberal clásica, defendiendo la idea del Estado mínimo,<sup>23</sup> pero supongo que no necesito recordar la enorme diferencia entre la idea nozickeana del Estado mínimo y la idea marxista de la desaparición del Estado. Es com-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>22</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The Holy Family*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1956, pp. 117, 118 y 148.

<sup>23</sup> Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

pletamente ridículo imaginarse a Marx como un pensador satisfecho con el liberalismo clásico, a pesar de que él concedía que esta idea había representado un avance respecto del feudalismo, y también de la propia situación prusiana. Un avance, sin embargo, no es necesariamente un punto final.

La segunda alternativa consistía en permanecer dentro del liberalismo, pero pasando de ser un liberal clásico a ser un liberal igualitario. Veamos el alcance eventual de esta transformación. Ante todo, no creo que fuera necesario modificar el alcance de la libertad religiosa que Marx estudiaba, porque es el mismo concepto que repite el liberalismo contemporáneo. Los problemas se centran en los conceptos de libertad, en general, de la propiedad y de la igualdad.

Marx observaba correctamente que la libertad estaba concebida dentro de este liberalismo como el poder del individuo de actuar dentro de sus derechos. Esta es, claramente la concepción que Berlin caracterizaba como libertad negativa, como la libertad respecto de algo:<sup>24</sup> el derecho establecía un cerco a mi alrededor, dentro del cual no podía penetrar, ni el Estado, ni los demás individuos, so pena de ser ellos castigados por hacerlo.

En el pensamiento contemporáneo la idea de la libertad negativa carece de atractivos como objetivo último, puesto que la mayoría de los ciudadanos, si carecen de recursos, no pueden aprovecharla. Por eso mismo se la ha remplazado con la otra concepción que analizó Berlin, la idea de la libertad positiva. Ésta se interesa, en cambio, por el ejercicio de hecho de la libertad, lo cual requiere la reasignación de recursos, de modo que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente su libertad. ¿De qué me serviría la posesión de la libertad negativa de transitar por el país si carezco de recursos para comprar siquiera el pasaje más barato? Pero, obviamente, esto no significa privar de todo valor a la libertad negativa, la cual sigue siendo una condición necesaria de la libertad positiva, aunque —por cierto— no sea una condición suficiente.<sup>25</sup>

Pasemos ahora a la propiedad. El liberalismo que describía Marx la entendía también de manera negativa: usar y disponer de la propiedad es algo que importa a aquellos que la poseen, pero poco pueden aprovecharla los desposeídos. El liberalismo contemporáneo se preocupa entonces por incrementar el acceso a la propiedad, lo cual, a su vez, incrementa el ejercicio de la libertad positiva.

---

<sup>24</sup> Berlin, Isaiah, “Dos conceptos sobre la libertad”, en Quinton, Anthony (ed.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

<sup>25</sup> Cfr. Farrell, Martín D., “Libertad negativa y libertad positiva”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, núm. 2, 1989.



Por lo que hace a la igualdad, el liberalismo que Marx tenía en la mira la entiende como igualdad ante la ley, y esto —de manera notoria— es insuficiente para el liberalismo contemporáneo. Manteniendo la igualdad ante la ley, por supuesto, los liberales de hoy piensan la igualdad también en términos de igualdad de bienestar, o de igualdad de recursos, esto es, han pasado de una concepción formal a una concepción sustantiva de la igualdad, al tiempo de haber pasado también de una concepción formal a una concepción sustantiva de la igualdad de oportunidad.

Marx, entonces, podía haber optado por esta segunda alternativa, abogando por la transformación del liberalismo clásico en liberalismo igualitario. Manteniendo la libertad negativa, el Estado se hubiera preocupado también por la libertad positiva; manteniendo el uso y el goce de la propiedad, el Estado se hubiera preocupado también por extenderla; manteniendo la igualdad ante la ley, el Estado se hubiera preocupado asimismo por la igualdad de bienestar, o de recursos. Esta alternativa sin duda hubiera sido preferida por Marx a la primera alternativa, la de mantener el *statu quo*. La evolución se hubiera desarrollado entonces en estas etapas: Estado prusiano—liberalismo clásico—liberalismo igualitario. Pero sin duda Marx hubiera considerado todavía a este desarrollo como una opción en favor del hombre egoísta (aunque no puede negarse que hay rasgos liberales en los escritos del joven Marx.)

De hecho, Marx optó por la tercera alternativa, que es la que ahora paso a exponer. Para él, la emancipación política no es una forma de emancipación humana: es posible que el Estado sea un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre. El hombre se ha liberado sólo a través de un intermediario, y aunque se proclame ateo por medio del Estado —que es un Estado ateo— sigue estando bajo el poder de la religión, puesto que se reconoce a sí mismo sólo a través de ese intermediario. La religión se convierte así, en el espíritu de la sociedad civil, en la esfera del egoísmo, y la emancipación del Estado de la religión no equivale a la emancipación del hombre real de la religión.<sup>26</sup> La abolición de la religión parece presuponer la religión, y lo mismo ocurre con la propiedad: abolir el requisito de la propiedad para tener derecho a votar, como Marx reconoce que ocurría en Estados Unidos, de alguna manera se acerca a la abolición de la propiedad, pero en realidad la presupone.<sup>27</sup>

La conclusión de Marx es que la emancipación política no es la emancipación humana, y el reproche central que le dirige a Bauer es que confundió

<sup>26</sup> Marx, Karl, *On the Jewish...*, cit., p. 20.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 12, 14 y 16.

el Estado con la humanidad, los derechos del hombre con el hombre mismo, y la emancipación política con la emancipación humana, concepto que Marx no explica aquí con claridad. Sólo cuando el hombre real reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto, y como individuo se convierta en un miembro de la especie, sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus propios poderes como poderes sociales, y no separe de sí mismo el poder social, sólo entonces se habrá obtenido la emancipación humana.<sup>28</sup> Para Marx, un punto de vista de la naturaleza que se obtenga bajo la dominación de la propiedad privada y del dinero es una muestra de desprecio por la naturaleza.<sup>29</sup> Por lo que una manera de describir la tarea de Marx es recordar que él pretendía separar la cuestión de la emancipación de la cuestión judía, revelando la irrelevancia de la descripción antisemita del judaísmo, y reconociendo la humanidad de todos los seres humanos, incluyendo los judíos.<sup>30</sup>

Lo que Marx le reprocha al cristianismo es el haber convertido todas las condiciones naturales y morales en algo extrínseco al hombre, separando a la sociedad civil de la vida del Estado y remplazando a los lazos de la especie por el egoísmo, al tiempo de convertir al mundo humano en un mundo de individuos atomistas, opuestos los unos a los otros.<sup>31</sup>

En *La Sagrada Familia* Marx vuelve a describir la etapa transicional, y lo hace de esta forma: el Estado moderno no se basa en una sociedad de privilegios, sino en una sociedad en la cual los privilegios se han abolido. Ningún privilegio excluyente se opone a otro: la industria y el comercio libre han abolido la exclusividad de los privilegios, y la lucha entre esos privilegios, por lo que en su lugar aparece el hombre, libre de esos privilegios. Pero enseguida Marx critica esta etapa transicional. Ella produce —observa— la lucha universal del hombre con el hombre, del individuo contra el individuo. La apariencia de libertad —en la forma de libertad de movimiento, de adquirir propiedad e industria, o de practicar la religión— es en realidad el perfeccionamiento de la esclavitud y de la inhumanidad, donde el derecho ocupó el lugar del privilegio.<sup>32</sup>

El panorama final, entonces, debe describirse nuevamente en términos de tres etapas. La primera etapa, o etapa inicial, es el Estado prusiano, con los judíos impedidos de ejercer funciones en él, por razones religiosas. La

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 20, 27 y 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>30</sup> Fine, Robert, “Reading Marx on the Jewish Question”, en Stoetzler, Marcel (ed.), *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2014, pp. 147, 150 y 154.

<sup>31</sup> Marx, Karl, *On the Jewish...*, *cit.*, pp. 33.

<sup>32</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The Holy...*, *cit.*, pp.156 y 157.

segunda etapa, o etapa intermedia, es la de los derechos del liberalismo clásico consagrados en Francia, el derecho a la libertad, incluida la religiosa, el derecho de propiedad y el derecho a la igualdad, con los alcances que ya hemos visto. Es cierto que hubiera sido posible permanecer en este estadio, pero había opciones más atractivas. La tercera etapa, no me animo a llamarla final, podría haber sido el liberalismo igualitario, pero Marx optó, como todos sabemos, por la perspectiva radical de la abolición del dinero y la propiedad privada. Tenemos en suma lo siguiente: Estado prusiano—liberalismo clásico—revolución radicalizada.

Pero lo que me interesa mostrar es que la etapa intermedia, dentro de este proceso, esto es, la etapa que Marx considera un progreso respecto de la etapa inicial, es una etapa que no carece de atractivos en sí misma y que posee, además, la potencialidad de poder extenderse naturalmente hacia perspectivas todavía de mayor atracción (todo esto, desde luego, visto desde una posición liberal.) Es de alguna manera tolerable permanecer aquí en la etapa intermedia, en la situación transaccional, y ella puede conducir incluso a una etapa posterior más atractiva, dejando atrás al liberalismo clásico y adoptando el liberalismo igualitario. (No necesito remarcar —obviamente— que Marx pensaba lo contrario: él prefería sin duda la etapa intermedia de *La Crítica del Programa de Gotha* a la etapa intermedia de *La cuestión Judía*, como en seguida veremos.) A continuación expongo el contraste con la etapa intermedia que aparece en la *Crítica del Programa de Gotha*. Allí, como es bien sabido, el contrincante es Lassalle.

### III. FERDINAND LASSALLE Y LA CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

Ferdinand Lassalle era un intelectual y político socialista que coincidía con Marx respecto de las virtudes de la propiedad colectiva, pero discrepaba de él respecto de la forma de alcanzarla. Lassalle coincidía con Marx acerca de los defectos que poseían los derechos concedidos en Francia a los ciudadanos, pero discrepaba de él respecto de los remedios necesarios. La libertad de prensa, por ejemplo, dice Lassalle, existía sólo para aquellos escritores que poseyeran medios de subsistencia, porque el capitalismo sólo garantizaba al individuo el ejercicio sin trabas de sus facultades. Desde luego que si todos fuéramos igualmente fuertes, sabios, educados y ricos, esto sería suficiente, pero puesto que no lo somos, este tipo de derechos conduce a una gran inmoralidad,<sup>33</sup> de donde Lassalle sugería suplementarlos con la

<sup>33</sup> Lassalle, Ferdinand, “The Workingmen’s Programme”, en Krancke, Kuno (ed.), *The German Classics of the Nineteenth and Twentieth Century*, Filiquarian Publishing, vol. 10, 2007, p. 268.

solidaridad de intereses, la consideración mutua y la ayuda mutua. De lo contrario, el principio sólo garantizaba la persecución sin obstáculos de los objetivos individuales, y su consecuencia resultaría en la explotación del débil por el fuerte.<sup>34</sup> El propósito del Estado, entonces, no consiste simplemente en proteger la libertad personal y la propiedad del individuo, sino colocar a los individuos en posición de obtener objetos, de alcanzar una condición de existencia a la que sería imposible de llegar de manera individual, de obtener un nivel de riqueza, poder y libertad que sería imposible para ellos simplemente como individuos,<sup>35</sup> o, en otras palabras, en alentar el desarrollo progresivo de la vida humana.<sup>36</sup> Para decirlo brevemente: Lassalle exigía pasar de la libertad negativa a la libertad positiva.

Una de las preocupaciones centrales de Lassalle la constituía la relación de fuerzas que existía en la comunidad y su influencia en la Constitución. Los militares que obedecían al rey eran parte de la Constitución, porque eran parte del poder real, así como lo era la influencia de la nobleza en el rey, y la de los banqueros. La Constitución escrita, entonces, debía coincidir con esa relación de fuerzas, puesto que si no lo hacía se convertía en un simple pedazo de papel.<sup>37</sup> Y el interés de Lassalle en el sufragio general y directo —como veremos— residía en el hecho de que pensaba que la relación de fuerzas estaba cambiando en la sociedad.

Lassalle había fundado la Asociación General de Trabajadores Alemanes en 1863, y en 1869 se fundó el Partido Social Demócrata de los Trabajadores, de orientación marxista.<sup>38</sup> En el congreso realizado en conjunto en 1875 se formuló lo que fue conocido como el Programa de Gotha, el cual, puesto que se trata de un texto breve, prefiero reproducir íntegramente. Sancionado en mayo de 1875, entonces, dice así:

- I. El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y puesto que la producción universal de trabajo es posible sólo a través de la sociedad; en consecuencia a la sociedad, esto es a todos sus miembros, pertenece el producto colectivo del trabajo. Con la obligación universal de trabajar, de acuerdo a una justicia igual, cada uno debería poseer en proporción a sus necesidades razonables.

---

<sup>34</sup> Lassalle, Ferdinand, “Science and the Workingman”, en Francke, Kuno (ed.), *The German...*, cit., vol. 10, p. 289.

<sup>35</sup> Lassalle, Ferdinand, “The Workingmen’s...”, cit., p. 273.

<sup>36</sup> Lassalle, Ferdinand, “Science and...”, cit., p. 290.

<sup>37</sup> Lassalle, Ferdinand, “On the Essence of Constitutions”, *Fourth International*, Nueva York, vol. 3, núm. 1, 1942, pp. 25-31.

<sup>38</sup> Cfr. *German History in Documents and Images*, Forging an Empire, Bismarckian Germany, vol. 4, 1866-1890.

En la sociedad actual los medios de trabajo son el monopolio de la clase capitalista; la servidumbre de la clase obrera, que es el resultado de esto, es la causa de la miseria y de la esclavitud en todas sus formas.

La liberación del trabajo requiere la transformación de los medios de producción en la propiedad común de la sociedad, y en la regulación asociativa del trabajo colectivo con el empleo general y la distribución justa de los resultados del trabajo.

La emancipación del trabajo debe ser obra de la clase trabajadora, opuestas a la cual todas las otras clases sólo son un cuerpo reaccionario.

- II. Procediendo a partir de este principio el Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania busca a través de todos los medios legales el Estado libre y la sociedad socialista, la destrucción de la ley de hierro de los salarios, el derrocamiento de la explotación en todas sus formas y la abolición de toda desigualdad social y política.

El Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania, aunque opera principalmente dentro de las fronteras nacionales, es consciente del carácter internacional del movimiento obrero y está dispuesto a cumplir todo deber que recaiga en los trabajadores para lograr la hermandad de la humanidad.

El Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania requiere como una etapa para la solución de la cuestión social la erección, con la ayuda del Estado, de establecimientos socialistas de producción bajo el control democrático de los trabajadores. Estos establecimientos productivos deben colocar a la industria y a la agricultura en relaciones tales que de ellas pueda surgir la organización socialista del todo.

El Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania requiere como el fundamento del Estado:

1. Sufragio universal, directo e igual, en secreto, con voto obligatorio para todos los ciudadanos en todas las elecciones del Estado o de la comunidad.
2. Legislación directa por el pueblo. Decisión acerca de la paz o guerra por el pueblo.
3. Derecho común de portar armas. Milicia en lugar de ejército regular.
4. Abolición de todas las leyes de excepción, en especial todas las leyes que restringen la libertad de prensa, de asociación y de reunión; sobre todo, todas las leyes que restringen la libertad de la opinión pública, de pensamiento y de investigación.
5. Juicio legal a través del pueblo. Administración gratuita del derecho.
6. Educación popular universal e igual por parte del Estado. Educación universal obligatoria. Instrucción libre en todas las formas del arte. Declaración de que la religión es una cuestión privada.

El Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania requiere de la presente sociedad:

1. La máxima expansión posible de los derechos políticos y de la libertad, de acuerdo a las siguientes demandas.
2. Un impuesto a la ganancia progresivo para el Estado y las municipalidades en lugar de aquellos existentes, especialmente en lugar del impuesto indirecto que recae sobre el pueblo.
3. Derecho irrestricto de combinación.
4. Reducción de la jornada laboral de acuerdo a las necesidades de la sociedad. Abolición del trabajo dominical.
5. Abolición del trabajo infantil y de todo trabajo femenino dañino para la salud y la moral.
6. Leyes protectoras de la vida y salud del trabajador. Control sanitario de las casas de los trabajadores. Supervisión de las minas, fábricas, talleres e industrias manuales por un funcionario elegido por el pueblo. Una ley efectiva de imposición.
7. Regulación del trabajo carcelario.
8. Completa autonomía en el manejo por parte de todos los trabajadores de los fondos de beneficio fraternal y mutuo.

Adviértase que, en una primera etapa, el programa contempla un periodo transicional, en el cual coexiste la propiedad privada, ya no monopólica, con establecimientos socialistas de producción. La etapa definitiva es aquella en la cual los medios de producción serán propiedad común de la sociedad, y se llegará a esa etapa mediante la repetida aplicación del procedimiento del sufragio universal. De la misma manera, la idea de Lassalle contempla también un periodo transicional. Él parte del capitalismo prusiano como periodo inicial, de donde pasa al periodo socialista (con derechos liberales) el cual mantiene restos de propiedad privada, y concluye en la etapa final con el socialismo (con derechos liberales) sin propiedad privada. Cada paso conduce al siguiente de un modo legal: como dice Lassalle, “toda clase en la sociedad tiene la libertad de luchar por el control del Estado, en tanto que no busque realizar su propósito por medios ilegales”.<sup>39</sup>

Ese es el Programa, entonces, ¿qué se puede decir de él desde el punto de vista liberal? Ante todo, un liberal contemporáneo elogiaría el intento de abolir las desigualdades sociales y económicas, así como la propuesta democrática del sufragio universal, directo e igual, aunque objetaría que el voto fuera obligatorio. También apoyaría sin restricciones la abolición de las leyes que restringen la libertad de prensa, asociación y reunión, así como la li-

---

<sup>39</sup> Lassalle, Ferdinand, “Science and...”, *cit.*, p. 311.

bertad de pensamiento y de la opinión pública, así como la expansión de los derechos políticos. Coincidiría en que la religión es una cuestión privada y —siendo un partidario de la igualdad sustantiva de oportunidades— aplaudiría la idea de una educación universal e igualitaria. Los liberales polemizarían entre ellos acerca de la reducción obligatoria de la jornada laboral: algunos dirían que se trata de una medida paternalista, mientras que otros recordarían —en cambio— que el caso *Lochner* fue una vergüenza para la jurisprudencia de los Estados Unidos. Pero todos ellos alentarían la sanción de leyes protectoras de la vida y salud del trabajador, aunque acerca de la abolición del trabajo femenino contrario a la salud y a la moral dirían que la medida debe aplicarse sin distinción de sexo. Éstas serían las reflexiones liberales contemporáneas acerca de la parte política del Programa. Sobre la parte económica, los liberales recordarían sin duda la idea de Rawls respecto de la compatibilidad de los principios liberales, tanto con el capitalismo cuanto con el socialismo.<sup>40</sup>

¿Y qué diría el Marx de *La cuestión judía*, el Marx de 1843, de este Programa? Hay muchas cosas que no podría decir. No podría decir, por ejemplo, que el Programa propone una libertad negativa, puesto que hay en él un énfasis importante acerca de las ventajas de la propiedad colectiva. Tampoco, atento a las características económicas del Programa, podría decir que la igualdad se limita a la igualdad ante la ley, y la mención de fondos de beneficio fraternal y mutuos le impediría afirmar que la seguridad no es nada más que la consagración del egoísmo. Es difícil, por otra parte, que quisiera cuestionar la propiedad colectiva de los medios de producción, de donde, de haber criticado algo, se hubiera encontrado en la incómoda posición de tener que criticar su aspecto democrático.

Este aspecto democrático, por otra parte, era una antigua idea de Lassalle, quien —en una carta abierta escrita en 1863— dijo que:

la clase trabajadora necesita constituirse a sí misma en un partido político independiente, y convertir al sufragio universal, igual y directo en su clave principal y bandera del partido. La representación de la clase trabajadora en los cuerpos legislativos de Alemania sólo esto es lo que puede satisfacer sus legítimos intereses en términos políticos. Introducir una agitación legal y pacífica hacia ese fin con todos los recursos legales, éste es y debe ser el programa del partido de los trabajadores en términos políticos.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Cita de Rawls.

<sup>41</sup> *Cfr. German History...*, *cit.*, vol. 3, From Vormärz to Prussian Dominance.

La “agitación legal y pacífica” fue siempre una de las características distintivas de Lassalle. Como advierte Brandes, nunca empleó una frase inflamatoria o ilegal, así como tampoco su plan de acción estaba en conflicto con el sistema constitucional de la Prusia monárquica.<sup>42</sup>

Lassalle siempre insistió en que el defecto central de la burguesía consistía en la restricción del sufragio, y en que si se cumplía el requisito de las elecciones libres y abiertas, la riqueza acumulada por los capitalistas era “inofensiva, inviolable, y perfectamente legal”.<sup>43</sup> Él vinculaba este tema con la denominada “ley de hierro de los salarios”: el salario promedio permanece en el punto menor que garantiza la subsistencia del trabajador, y propaga la raza a la tasa considerada aceptable por la sociedad; el salario no puede caer por debajo de lo que es necesario para la subsistencia y la reproducción porque produciría como consecuencia el celibato y la emigración. Para eliminar esa ley Lassalle pensaba que los trabajadores deberían ser sus propios empleadores, de donde desaparecería la distinción entre salario y ganancia. Para lograr este objetivo, los trabajadores debían recibir ayuda del Estado, porque “esta es exactamente la tarea y el destino del Estado facilitar y proporcionar los medios para el gran progreso cultural de la humanidad”. ¿Y cómo estaría el Estado capacitado para intervenir? La respuesta era evidente para Lassalle: sólo a través del sufragio directo y universal, en el cual estarían basados los cuerpos legislativos del Estado.<sup>44</sup> Lassalle era terminante en su consejo a los trabajadores: “No miren a la derecha ni a la izquierda; sean sordos a todo aquello que no signifique sufragio universal y directo, a todo lo que no esté conectado con él, o sea capaz de conducir a él”.<sup>45</sup>

Doce años después estas palabras encontraban su eco en el Programa de Gotha.

¿Y qué dijo —de hecho— el Marx de 1875. Respecto de las ideas de Lassalle? Ante todo, voy a posponer para más adelante sus objeciones económicas al Programa, puesto que ellas no constituyen el objetivo central de este trabajo. Respecto del periodo transicional, una de las preocupaciones de Marx consistía en que la sociedad comunista no se desarrollaba a partir de sus propios fundamentos, sino que emergía de la sociedad capitalista, con muchos de sus rasgos estampados en ella. Pero, ¿qué transformaciones experimentaría el Estado en la sociedad comunista? ¿Qué funciones del Estado

<sup>42</sup> Brandes, Georg, *Ferdinand Lassalle*, Nueva York, The MacMillan Company, 1911, pp. 188 y 189.

<sup>43</sup> Lassalle, Ferdinand, “Science and...”, *cit.*, p. 305.

<sup>44</sup> Lassalle, Ferdinand, “Open Letter to the Central Comitee”, en Francke, Kuno (ed.), *The German...*, *cit.*, vol. 10, pp. 322, 326, 328 y 332.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 333.



continuarían existiendo? Marx advertía que entre la sociedad capitalista y la comunista aparecía un periodo de transformación revolucionaria, así como un periodo de transición política, que adoptaba la forma de la dictadura del proletariado. Marx desdenaba, entonces, todas las recetas democráticas de Lassalle para la transición, incluyendo el sufragio universal, la legislación directa y la justicia popular. Y continuaba su crítica a los derechos liberales, en este caso la libertad de conciencia, que caracterizaba como la tolerancia de todas las formas religiosas posibles de libertad de conciencia.<sup>46</sup> Lenin fue luego igualmente cáustico con la libertad, cuando dijo que “los capitalistas siempre han llamado ‘libertad’ a la libertad de hacer dinero para los ricos, y la libertad de morirse de hambre para los pobres”.<sup>47</sup>

Los seguidores de Marx reprodujeron sus críticas al Programa. Engels, por ejemplo, reprochó a Lassalle el carácter “puramente democrático” de sus requerimientos,<sup>48</sup> los que calificó de “vulgares”,<sup>49</sup> al tiempo de describir a Lassalle como un “específicamente vulgar demócrata prusiano”.<sup>50</sup> Lenin, por su parte, hablaba de “dominar a los adversarios por la fuerza” durante el periodo revolucionario transicional, utilizando para ello no una fuerza represiva especial sino a toda la población. De modo que la transición de la sociedad capitalista a la comunista es imposible para el marxismo sin un periodo de transición política, que sólo puede darse a través de la dictadura revolucionaria del proletariado.<sup>51</sup>

Por supuesto que Marx y Engels habían anticipado el carácter violento de la transición en *El Manifiesto Comunista*, cuando dijeron que

Al describir las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos esbozado la más o menos encubierta guerra civil librada dentro de la sociedad existente, hasta el punto en que la guerra se convierte en revolución abierta, y en donde en el violento derrocamiento de la burguesía yace el fundamento del poder para el proletariado.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Marx, Karl, *Critique of the Gotha Program*, Nueva York, International Publishers, 2009, pp. 8, 18 y 21.

<sup>47</sup> Lenin, Vladimir Ilych, “Defense of the Dictatorship of the Proletariat”, discurso pronunciado en 1919, McGraw-Hill Companion, p. 2.

<sup>48</sup> Carta de Frederick Engels a August Bebel, *Critique of the..., cit.*, p. 31.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>51</sup> Lenin, “The State and the Revolution”, *Critique of the..., cit.*, pp. 67, 69 y 72.

<sup>52</sup> Marx, Karl y Engels, Frederick, *Manifiesto of the Communist*, febrero de 1848, Moscú, Progress Publishers, 1969, sección I.

Y repitieron la misma advertencia cuando se refirieron a la utilización de la supremacía política del proletariado para privar a los burgueses de su capital y centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado: “Al comienzo, desde luego, esto no puede ser efectuado sin incursiones despóticas en los derechos de propiedad y en las condiciones burguesas de producción”.<sup>53</sup>

Sin que aparezca expresamente el término, entonces, esto —como observa Lenin— equivale a la dictadura del proletariado. Marx creía también que los trabajadores debían estar armados y organizados, bajo la forma de una guardia proletaria, con comandantes elegidos por los proletarios, y cuyas armas y municiones no debían entregarse bajo ningún pretexto, puesto que ellos no debían dejarse engañar por la charla democrática acerca del autogobierno y de la libertad para las comunidades.<sup>54</sup>

Hay dos perspectivas desde las que puede hablarse de la violencia en esta etapa transicional, las que pienso que deben mencionarse, aunque no me detendré en ellas porque no constituyen mi propósito central. De acuerdo a la primera perspectiva, los burgueses merecen la violencia de la que son objeto, al resistir las pretensiones de los proletarios, de donde, desde esta perspectiva, la violencia proletaria está justificada. De acuerdo a la segunda perspectiva, la violencia es un fenómeno históricamente necesario, un proceso natural, el que está entonces más allá de cualquier censura moral.<sup>55</sup> Desde luego que si la segunda perspectiva es la correcta —lo que yo disto de creer— entonces la posición de Lassalle sería imposible de defender, puesto que iría a contramano de la historia.

Marx podría haber pensado tres cosas frente a estas dos perspectivas, pues: a) que la democracia lassalleana era viable, pero demasiado buena para los burgueses, de donde b) los burgueses merecían la violencia de la dictadura del proletariado; como también podría haber pensado c) que no había nada para elegir, porque la dictadura del proletariado era inevitable.

¿Cuál es el papel de la democracia en todo esto, en definitiva? Lenin recuerda que en la sociedad capitalista existe la democracia, pero restringida por la estructura de la explotación capitalista, lo que la convierte en una democracia para la minoría, en una democracia para ricos. Los pobres están excluidos de tomar parte activa en esa democracia, y el desarrollo hacia el comunismo únicamente puede proceder a través de la dictadura del proleta-

<sup>53</sup> *Ibidem*, sección II.

<sup>54</sup> Marx, Karl, “Address to the Communist League”, 1850, en McLellan, David (ed.), *Karl Marx. Selected Writings*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 308-310.

<sup>55</sup> Cfr. Finlay, Christopher J., *Violence and Revolutionary Subjectivity. Marx to Žižek*, Dublín, UCD Geary Institute, 2006, pp. 7-9.

riado, debido a que de otra forma no podría quebrarse la resistencia capitalista. La dictadura del proletariado impondrá así una serie de restricciones a la libertad de los opresores y de los explotadores, al tiempo de extender por primera vez la democracia a los pobres. Sólo en la sociedad comunista, con la resistencia capitalista totalmente quebrada, será posible la democracia sin excepciones. La dictadura del proletariado, entonces, de acuerdo a Lenin, creará por vez primera la democracia para el pueblo, conjuntamente con la necesaria supresión de la minoría explotadora. La supresión obviamente no iba a efectuarse de manera pacífica si atendemos a las palabras elegidas por Lenin para describirla: “destronar, reducir a átomos, borrar de la faz de la tierra” a los burgueses.<sup>56</sup>

Curiosamente, Lenin recurre a un argumento democrático para defender a la dictadura del proletariado: la dictadura de los burgueses es la dictadura de una minoría contra una mayoría abrumadora, la de los trabajadores, mientras que la dictadura del proletariado es la supresión forzosa de una minoría insignificante de la población.<sup>57</sup> Luego me referiré a este argumento desde la perspectiva liberal.

Supresión, destrozamiento, reducción a átomos... ¿cuánto va a durar este periodo turbulento? Lenin es muy poco tranquilizador al respecto. Claramente, dice, no es cuestión de definir el momento exacto de la desaparición del Estado, “en especial porque debe ser obviamente un proceso bastante largo”. Largo, pues, pero —al menos— inevitable, podríamos pensar. No tan rápido: Lenin advierte en seguida que ésta sería una reflexión ignorante, puesto que “nunca ha entrado en la cabeza de ningún socialista el ‘prometer’ que arribará la fase superior del desarrollo del comunismo”,<sup>58</sup> y tampoco “nadie ha prometido, o siquiera pensado en “introducir”, porque, hablando en general, no puede ser «introducida»”.<sup>59</sup>

Marx, en cambio, se permitió esbozar un plazo cuando dijo que los trabajadores tenían un periodo de “15, 20, 50 años de guerra civil para sobrelevar para cambiar la sociedad y entrenarse a sí mismos para el ejercicio del poder político”.<sup>60</sup>

Un periodo dictatorial violento y largo, entonces, sin siquiera garantías de ver su final, como ocurrió en la Unión Soviética después de 70 años de intentarlo (es de suponer que de buena fe). Esto es lo que promete Marx

<sup>56</sup> Lenin, Vladimir Ilych “The State and the Revolution”, *Critique of the... , cit.*, pp. 73-76 y 85.

<sup>57</sup> Lenin, Vladimir Ilych, “Defense of the...”, *cit.*, p. 3.

<sup>58</sup> Lenin, “The State and the Revolution”, *Critique of the... , cit.*, p. 82.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>60</sup> Marx, Karl, “Speech to the Central Committee of the Communist League”, 1850, en McLellan, David (ed.), *Karl Marx... , cit.*, p. 326.

como transición. A diferencia de la etapa transicional de *La cuestión judía*, aquí la etapa intermedia es poco atractiva y tranquilizadora (recuerdo que siempre estoy hablando desde el punto de vista liberal.) No es tolerable permanecer indefinidamente bajo una dictadura, y tampoco se abre luego una etapa viable —no utópica— que resulte más atractiva. Comparemos nuevamente ambas situaciones.

En *La cuestión judía* tenemos esta secuencia:

Estado prusiano—liberalismo clásico  
liberalismo igualitario  
revolución radicalizada

En *La Crítica del Programa de Gotha*, en cambio, tenemos esta secuencia:

capitalismo—dictadura del proletariado—etapa superior del comunismo

En ambos casos las dos primeras etapas son reales y las hemos podido comprobar. En *La cuestión judía* la etapa intermedia es tolerable y puede conducir a una tercera —el liberalismo igualitario— también real y tolerable. En *La Crítica del Programa de Gotha* la etapa intermedia es drástica y brutal, y conduce sólo a una tercera etapa, sin opción alguna, etapa que hasta ahora nada más podemos considerar utópica. No es extraño que *La cuestión judía* resulte más atractiva que *La Crítica del Programa de Gotha* (al menos para un liberal).

Hay que advertir también otra semejanza entre los modelos en análisis, puesto que la inevitabilidad del periodo intermedio de violencia es un rasgo que sólo aparece después de *La cuestión judía*. Porque allí, el liberalismo clásico es ciertamente capitalista y, sin embargo, se pasa de él a la radicalización sin ningún otro periodo intermedio. La semejanza entre los modelos, pues, resulta más acentuada.

Voy a considerar ahora una posible objeción a este punto de vista. ¿Qué importancia puede tener jerarquizar las propuestas marxistas desde una perspectiva tan diferente como la liberal? La respuesta no es complicada. Hay dos maneras de examinar una teoría, y consisten en someterla a una crítica interna o a una crítica externa. Desde el punto de vista de la crítica interna, muchos de los aportes centrales de Marx aparecen, o se explicitan, a medida que se desarrolla académicamente su teoría, de donde los escritos posteriores son más ricos que los primeros, y de donde —en consecuencia— tiene más riqueza teórica *La Crítica del Programa de Gotha* que *La cuestión judía*. Todo esto me parece innegable.

Pero también se puede someter a una teoría a la crítica externa, y en este caso es lícito elegir la perspectiva externa desde la cual se la va a analizar, y yo he elegido la perspectiva liberal; y no hay ningún defecto en ello, en la medida en que la perspectiva se haga explícita.

#### IV. CONCLUSIÓN

Por supuesto que hay mucho más para decir acerca de los dos temas que he considerado aquí, y quiero proporcionar algunos ejemplos de ello.

La posición marxista acerca de la cuestión judía no es unívoca; en rigor, los marxistas no creen que la emancipación judía pueda producirse bajo el capitalismo, y piensan que el problema de los judíos sólo podrá resolverse bajo el socialismo. Los menos ortodoxos reconocen que no es necesario que la religión desaparezca bajo el comunismo, y están dispuestos a aceptar las prácticas religiosas judías.<sup>61</sup>

Algunos, como Trotsky, están dispuestos a conceder territorio a los judíos. Aunque reconoce que la cuestión judía nunca ocupó el centro de su atención, y que no tiene ni tiempo ni deseo de meditar sobre la eventual asimilación de los judíos; en su caso, Trotsky se opone al sionismo que invoca bases capitalistas, mismas que él considera podridas y dominadas por el capitalismo británico. Pero acepta que un gobierno de los trabajadores puede proporcionar a los judíos un territorio separado, para su desarrollo y autoadministración. Y si esto implicara la necesidad de grandes migraciones, hace notar que se trataría en todo caso de migraciones libremente consentidas, o incluso exigidas, por diversas nacionalidades. Ningún pensamiento progresista individual, dice, objetará que la Unión Soviética designe un territorio especial para aquellos de sus ciudadanos que se sientan judíos, y deseen vivir en una masa compacta. Él —como Marx— pensaba que la emancipación de los judíos no podía ser resuelta dentro de la estructura del capitalismo, y que el callejón sin salida del sionismo estaba ligado al callejón sin salida del capitalismo.<sup>62</sup> Pero hay, a su vez, quienes piensan que Marx identificó a los judíos con los capitalistas, resaltando el rasgo de la acumulación de capital por parte de los judíos,<sup>63</sup> y que se malinterpreta *La*

<sup>61</sup> Ruben, David, “Marxism and the Jewish Question”, *The Socialist Register*, Gales, 1982, pp. 230 y 231.

<sup>62</sup> Trotsky, León, *On the Jewish Question*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970, pp. 25, 26, 29, 40 y 41.

<sup>63</sup> Blanchard, William H., “Karl Marx and the Jewish Question”, *Political Psychology*, Carolina del Norte, vol. 5, núm. 3, 1984, pp. 369 y 371.

*cuestión judía* si se omite la relación de Marx con el judaísmo y su chocante antisemitismo.<sup>64</sup>

Lenin, a su vez, pensaba que los judíos debían asimilarse a la mayoría de la población, asimilación que debía ser adoptada, y realizarse voluntariamente, garantizando los derechos políticos de los grupos minoritarios, incluso el derecho a conducir sus actividades culturales y educativas en su propio lenguaje; él argumentaba —asimismo— que los judíos habían sido sometidos al proceso de asimilación más temprano que otras culturas. En consecuencia, la idea de que los judíos formaran una nación separada era científicamente insostenible y políticamente reaccionaria.<sup>65</sup> Y una de las pocas cosas en la que no discreparon Lenin y Kautsky fue en el tema de asimilación, como lo comprueba este párrafo del segundo de ellos: “No podremos decir que hemos emergido completamente de la Edad Media en tanto exista todavía el judaísmo entre nosotros. Cuanto más rápido desaparezca, mejor será, no sólo para la sociedad, sino también para los judíos mismos”.<sup>66</sup>

Kautsky pensaba que la asimilación constituía un desarrollo positivo, tanto para los judíos cuanto para sus vecinos, y esto es lo que explica su oposición al sionismo: él creía que el sionismo socavaba el interés del proletariado judío en trabajar para una revolución socialista. Estaba obviamente en contra de la asimilación forzada, y sostenía que solo después de que los judíos hubieran obtenido la libertad de desarrollar su cultura, y fueran tratados como las demás personas, sería posible la asimilación.<sup>67</sup>

Los marxistas ortodoxos como Leon, por su parte, sostienen que la cuestión judía sólo puede estudiarse a partir del rol económico desempeñado por los judíos; la religión no desempeña ningún papel para explicar al “judío real”, el cual se explica en virtud de su papel social y económico. Según describe Leon, el judaísmo fue un factor indispensable en la sociedad precapitalista, y la cuestión judía aparece con el capitalismo moderno, el cual destruyó la base secular para la existencia del judaísmo. Piensa, por lo tanto, que no hay solución para la cuestión judía bajo el capitalismo, puesto que a menos que se eliminen sus causas profundas, los efectos no pueden ser eliminados: lo que se requiere es la destrucción del capitalismo. Eliminado el yugo capitalista, dice Leon, los judíos serán capaces de hacer una contribución importante al nuevo mundo, y el socialismo les dará la opción

<sup>64</sup> Fishman, Dennis, “The Jewish...”, *cit.*, p. 756.

<sup>65</sup> Pelev, Yoav, “Lenin on the Jewish Question: the Theoretical Setting”, *Political Studies*, California, vol. XXXV, 1987, pp. 65-67.

<sup>66</sup> Kautsky, Karl, *Are the Jews...*, *cit.*, p. 234.

<sup>67</sup> Jacobs, Jack, *On Socialists and “The Jewish Question” After Marx*, Nueva York, University Press, 1992, pp. 19-21 y 32.

de asimilarse o de llevar una vida nacional especial.<sup>68</sup> Dicho esto, es bueno recordar —sin embargo— que Leon nunca se propuso discutir el ensayo original de Marx.<sup>69</sup>

Pero otros autores, por el contrario, creen que el desarrollo de la idea del materialismo histórico en Marx es posterior a la aparición de *La Cuestión Judía*,<sup>70</sup> de donde las ideas de Leon no podrían utilizarse para interpretar al Marx de esa época, aunque creo que podría argumentarse que son aptas para analizar *La Sagrada Familia*. Pero estos no fueron mis temas.

En lo que hace al Programa de Gotha, las propuestas económicas de Lassalle fueron rechazadas enfáticamente por los marxistas. Como he dicho, Lassalle postulaba la existencia de la ley de hierro de los salarios, mientras que Engels pensaba que las leyes que gobernaban los salarios eran muy elásticas.<sup>71</sup> Y hay autores como Brandes que, sin objetar específicamente la ley, cuestionan las conclusiones “exageradas y carentes de garantías” que Lassalle extrae de ella.<sup>72</sup>

Lenin, a su vez, distinguía entre la democracia de los ricos y la democracia de los pobres y me parece que hay aquí dos errores. La democracia de una minoría es algo contradictorio, ya que por definición la democracia es el gobierno de la mayoría. De donde si una minoría capitalista gobierna a una mayoría proletaria, en contra de su voluntad, ese no sería un gobierno democrático. Y Lassalle pedía —precisamente— democracia. Por otra parte, si los proletarios son mayoría, su gobierno puede ser democrático pero esto no lo exime de críticas desde la perspectiva liberal. Justamente los derechos liberales están diseñados para la protección de las minorías, y durante el periodo transicional de la dictadura del proletariado, la minoría está privada de todo derecho, sin especificación de plazo, plazo que podría durar indefinidamente, como hemos visto.

También sostenía Lenin que el programa marxista no era utópico, que Marx no acariciaba utopías.<sup>73</sup> Sin embargo, cuando Marx hablaba del “surgimiento más abundante de la riqueza cooperativa”, sugiere como uno de los medios para ello eliminar la división del trabajo,<sup>74</sup> y esto es —además de

<sup>68</sup> Leon, Abram, *The Jewish Question*, Nueva York, Pathfinder Press, 1971, caps. 1 y 8.

<sup>69</sup> Cfr. Rose, John, “Karl Marx, Abram Leon and the Jewish Question: a reappraisal”, *International Socialism*, núm. 119.

<sup>70</sup> Herpen, Marcel van, “Marx and Human Rights. Analysis of an Ambivalent Relationship”, *Cicero Foundation Great Debate Paper*, París-Maastricht, 2012, p. 14.

<sup>71</sup> Carta de Frederick Engels a August Bebel, *Critique of the... , cit.*, p. 29.

<sup>72</sup> Brandes, Georg, *Ferdinand... , cit.*, p. 168.

<sup>73</sup> Lenin, “The State and the Revolution”, *Critique of the... , cit.*, p. 77.

<sup>74</sup> Marx, Karl, *Critique of the... , cit.*, p.10.

extraño— utópico. De un modo mas sobrio y realista, Adam Smith mostró al comienzo de *La riqueza de la naciones* el efecto multiplicador de la división del trabajo en la cantidad de bienes producidos.<sup>75</sup>

No todas las objeciones a Lassalle se basaban en hechos inexactos. Marx, por ejemplo, observó que Lassalle concebía al movimiento de los trabajadores desde un estrecho punto de vista nacional, en contraposición con el internacionalismo marxista.<sup>76</sup> Esto es indudablemente cierto. Como señala Brandes, mientras Marx tenía el mundo entero frente a sus ojos, Lassalle estaba interesado sólo en Alemania, o —aún más específicamente— en Prusia (aunque el Programa de Gotha reconozca el carácter internacional del movimiento obrero).<sup>77</sup> Pero estos tampoco fueron mis temas.

Lo que he tratado de mostrar —entonces— puede reducirse a cuatro cosas. La primera —obviamente— es ejemplificar el conflicto siempre latente entre libertad e igualdad, y examinar algunas formas posibles de resolverlo. La segunda consiste en exhibir los rasgos similares que aparecen en los dos escritos de Marx. En ambos casos, nos encontramos con una situación inicial inaceptable, la que es remplazada transitoriamente por otra considerada mejor, hasta que se alcance la tercera etapa, que es la etapa definitiva y resulta superior a las dos primeras. Y, también en ambos casos, las dos primeras etapas son ejemplos tomados de la vida real, mientras que la tercera etapa es un ideal propuesto por Marx, nunca alcanzado en la realidad. En los dos casos Marx concluyó proponiendo una teoría ideal, y no una teoría para el mundo real. Pero en el primer modelo, la violencia no es necesaria en un periodo transicional intermedio, como lo es en el último. Queda claro que, dentro del pensamiento marxista posterior, nunca puede pasarse directamente del capitalismo al comunismo, sino que se requiere una violenta etapa intermedia entre ellos, la que no aparece —al menos explícitamente— en *La cuestión judía*.

La tercera cosa sobre la que quise llamar la atención son las desemejanzas sustantivas que se producen en los momentos transicionales de ambos modelos. En el primero aparece el liberalismo clásico, mientras que en el segundo lo hace la dictadura del proletariado. Curiosamente, el segundo modelo produce —desde la perspectiva liberal— el efecto contrario al que Marx se propone, puesto que la figura a admirar aquí es la de Lassalle. En efecto: Lassalle fue el campeón del respeto de la legalidad, de la democracia

---

<sup>75</sup> Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Fund, 1976, vol. I, pp. 14 y 15.

<sup>76</sup> Marx, Karl, *Critique of the... cit.*, p. 12.

<sup>77</sup> *Cfr.* Punto II del Programa.



con sufragio universal directo y de los derechos liberales igualitarios, mientras que Marx aparece como el revolucionario que propone una dictadura por tiempo indeterminado. La de Lassalle es una figura injustamente relegada por la filosofía política.

La cuarta cosa que despertó mi curiosidad es la necesidad de evaluar de manera diferente los dos momentos transicionales, lo cual es una consecuencia obvia de la semejanza apuntada en el párrafo anterior. Hasta llegar a este punto, el trabajo tuvo un propósito descriptivo, pero de allí en más apareció el elemento evaluativo. Espero no haber cometido errores en el primero y estoy más que dispuesto a discutir el segundo. Especialmente, espero con interés la respuesta de Rodolfo Vázquez a estas inquietudes.