FACULTAD DE TRABAJO SOCIAL - UNLP
MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL

AUTORA: MARINA CAPPELLO
DIRECTORA: DRA. ANDREA OLIVA

La Plata, diciembre de 2014

DIALÉCTICA DE LA CIUDADANÍA: ¿LIBRES E IGUALES?

APORTES PARA LA INTERVENCIÓN CRÍTICA DEL TRABAJO SOCIAL

“Donde el libre desenvolvimiento de cada uno, será el libre desenvolvimiento de todos”
(KARL MARX)

TRIBUNAL DE DEFENSA

JURADO 1: Dra. Oliva Andrea

JURADO 2: Dra. Siede Virginia

JURADO 3: Mag. Malacalza Susana

RESUMEN (ESPAÑOL)

En esta tesis se realiza una crítica a la ciudadanía moderna, como categoría ontológica constitutiva del orden burgués, se abordan sus múltiples determinaciones tanto teóricas como históricas, políticas y sociales.

La misma se presenta desde la teoría social de Marx, basándose principalmente en su texto *Sobre la Cuestión Judía*, donde Marx enuncia y comienza a desarrollar una crítica filosófica, teórica y política de la emancipación política, diferenciándola de la emancipación humana.

Se analiza así la cuestión de la ciudadanía moderna en su devenir histórico a partir de los procesos de lucha de las clases subalternas. Se explicita su movimiento dialéctico, sus contradicciones, límites, posibilidades. Se problematiza las tensiones y reificaciones que se producen entre los procesos de emancipación política con los procesos de emancipación humana en la particularidad de la sociedad capitalista.

Se incorporan al análisis las categorías teóricas de Estado, Sociedad Civil, democracia, derecho. Se parte de la crítica de la ciudadanía ampliada y el derecho como un “universalismo abstracto”. Se analiza la relación dialéctica que se produce entre la igualdad jurídica y la desigualdad económica en lo real. Se expone el movimiento de *aufheben* desde la perspectiva de la emancipación humana.

Por último se reflexiona sobre la relación de la ciudadanía moderna con el Trabajo Social. Cuáles serían las vinculaciones e implicancias en su intervención profesional. Sus particularidades y determinaciones signadas por la compleja relación que imprime la lucha de clases entre Sociedad Civil y Estado. Se analiza críticamente a la ciudadanía como un fundamento objetivo de la estructura sincrética del Trabajo Social. Su relación o incidencia en los procesos histórico-sociales de carácter emancipatorios en el que el Trabajo Social se ve implicado.

Palabras Claves: Ciudadanía Moderna, Emancipación Política, Emancipación Humana, Sociedad Capitalista, Sociedad Civil, Estado, Democracia, Derecho, Lucha de Clases.

RESUMO (PORTUGUÊS)

Esta dissertação desenvolve uma crítica da cidadania moderna, como categoria ontológica constitutiva da ordem burguesa, abordam-se suas múltiplas determinações, tanto teóricas quanto históricas, políticas e sociais.

Esta crítica se apresenta a partir da teoria social de Marx, baseando-se principalmente no texto *Sobre a Questão Judaica*, onde Marx enuncia e começa a desenvolver uma crítica filosófica, teórica e política à emancipação política.

Analisa-se, assim, a questão da cidadania moderna no seu devir histórico a partir dos processos de luta das classes subalternas. Explicita-se seu movimento dialético, suas contradições, limites, possibilidades. Problematicam-se as tensões e reificações que se produzem entre os processos de emancipação política com os processos de emancipação humana na particularidade da sociedade capitalista.

Incorporam-se à análise as categorias teóricas de Estado, Sociedade Civil, democracia, direito. Parte-se da crítica da cidadania ampliada e o direito como um “universalismo abstrato”. Analisa-se a relação dialética que se produz entre a igualdade jurídica e a desigualdade econômica no real. Expõe-se o movimento de *aufheben* desde a perspectiva da emancipação humana.

Por último, apresenta-se uma reflexão sobre a relação da cidadania moderna com o Serviço Social. Quais seriam as vinculações e implicações na intervenção profissional?. Quais suas particularidades e determinações marcadas pela complexa relação que imprime a luta de classes entre Sociedade Civil e Estado. Analisa-se criticamente a cidadania como um fundamento objetivo da estrutura sincrética do serviço social e sua relação ou incidência nos processos histórico-sociais de caráter emancipatórios nos quais o Serviço Social se vê implicado.

Palavras Chaves: Cidadania Moderna, Emancipação política, Emancipação humana, Sociedade Capitalista, Sociedade Civil, Estado, Democracia, Direito, Luta de Classes.

AGRADECIMIENTOS

A mi hermosa y amada hija **Jazmín** y a mi compañero y amor de mi vida, **Leandro**, soportes incondicionales, que supieron acompañar (padecieron, resistieron) durante tantos años en el permanente cotidiano mis diferentes estados de “insoportabilidad” de elaboración de esta Tesis; a mi familia querida, **Claudia, Yiyo, Mate e Ine** que también fueron logística material y emocional necesaria para transitar y terminar esta travesía; a **mis viejos** (Coco y Susi) y **mis abuelos** (Marcelino e Irene) que con sus ejemplos e ideas plantaron en mí la semillita de la insurrección; ¡gracias por tanta banca y por en enseñarme a pensar estas ideas rebeldes!; a **Paula V.** que me ayudó a combatir contra todos los fantasmas (de todo tipo y color!) y así por fin tomar la decisión de realizar esta Tesis; a mi directora **Andrea Oliva**, compañera y amiga que supo darme las orientaciones teórico-metodológicas precisas para que yo pudiera “pulir” cada idea, confiando siempre en mí, incentivándome para que no abandone y concluya esta Tesis; a **Zé Paulo Netto, Bia Abramides y Yolanda Guerra** maestrxs y compañerxs indiscutibles de mi formación marxista en Trabajo Social; a **Susana Malacalza** por su espera y confianza de que esta tesis iba a terminar en buen puerto; **Manuel M., Virginia S., Gustavo R. y Alexis**, mis amigxs, que de una u otra forma han participado en este trabajo con sus aportes y señalamientos y confirman que esta producción tiene un carácter colectivo; especial agradecimiento a **Mirta Rivero**, amiga y compañera, que confió en mí y me mostró el camino para reencontrarme con nuestro complejo colectivo profesional; a **Valeria Redondi**, mi amiga de siempre, y en su carácter de profesora adjunta de la Cátedra de Trabajo Social V, a través de ella, hago extensivo mi agradecimiento al Equipo de Cátedra, con un recorrido de más de 20 años sosteniendo la perspectiva crítica en la Academia; a **Néstor Kohan**, que además de ser mi amigo, es un destacado intelectual marxista, donde a través de sus textos ha sido de gran aporte y referencia en mi formación; a mis **compañerxs estudiantes** en toda su extensión, con los que he debatido en las aulas, en asambleas, en comisiones, en las calles, año a año, y he reflexionado y aprehendido junto a ellxs sobre el trabajo social histórico-crítico; a **lxs Insurrectxs**, expresión organizada del movimiento estudiantil, con ellxs pervive y se refuerza en la praxis la perspectiva emancipatoria de la revolución y confirman todos los días porque son lo más dinámico de la lucha de clases en la Universidad; a mis **compañerxs de militancia**, entrañables, queridxs, de todos los tiempos; a los **30.000 compañerxs detenidxs-desaparecidxs** que dieron su vida por un proyecto revolucionario de emancipación humana; a **Darío** y a **Maxi**, un antes y

un después en mi militancia social; a **todxs lxs que luchan!: trabajadorxs ocupadx y desocupadx, campesinx, indígenas, mujeres, estudiantes...**, con lxs cuales nos encontramos y reencontramos en las calles, en cada lucha, son el ejemplo y la mejor escuela de formación para comprender porque la lucha de clases se traduce en procesos organizativos concretos que bregan por la emancipación humana..., y gracias una vez más, por enseñarme la irreverencia de no bajar la guardia contra este sistema.

La Plata, 18 de febrero del 2015.-

Mi dedicación especial para mi entrañable hermano Yiyo

(Siempre te extrañaré hermano querido, mi dolor por tu ausencia es infinito)

ÍNDICE

Presentación.....	Pág. 11
--------------------------	----------------

Introducción.....	Pág.17
--------------------------	---------------

Capítulo 1:

<i>1. Lucha de Clases y Pensamiento Crítico: Bases para la crítica de la ciudadanía moderna.....</i>	Pág.26
1.1 Lucha de clases y Lucha de ideas	
1.1.1. Surgimiento e inscripción del pensamiento crítico en la sociedad moderna.....	Pág.29
1.1.2. La Economía Política Proletaria se enfrenta a la Economía Política Burguesa.....	Pág.33
1.2 Fundamentos y principios del pensamiento crítico	
1.2.1. Sus Principios ideológicos y políticos.....	Pág.35
1.2.2. Sus Principios teórico-metodológicos.....	Pág.41
1.2.1.1. Los aportes de la dialéctica hegeliana y del materialismo histórico.....	Pág.43
1.2.1.1.1. Los aportes de Hegel.....	Pág.43
1.2.1.1.1.1 La particularidad del <i>Aufheben</i>	Pág.46
1.2.1.1.2. Los aportes de Marx.....	Pág.48

Capítulo 2:

<i>2. Determinaciones históricas, políticas y sociales que configuran la Ciudadanía Moderna.....</i>	Pág.55
2.1. La Revolución Francesa y las Ideas de los Socialistas Utópicos en la configuración del hombre moderno-ciudadano.....	Pág.55
2.1.1 Las enseñanzas de la Revolución Francesa.....	Pág.55
2.1.1.1. El legado del liberalismo inglés a la Revolución Francesa.....	Pág.58
2.1.1.2. Primeras controversias entre la Libertad y la Igualdad.....	Pág.61
2.1.2. Mably, Babeuf, Bounarroiti: las ideas revolucionarias de los socialistas utópicos.....	Pág.64
2.1.3 Saint Simón, Fourier y Owen: Socialistas utópicos precursores de las ideas reformistas del Siglo XIX....,	Pág.70
2.2. Modernidad y Capitalismo: dos caras de la emancipación política.....	Pág.76
2.3 La naturaleza de la Sociedad Civil y el Estado en la sociedad moderna.....	Pág.87

Capítulo 3:

3. Crítica de la emancipación política desde la perspectiva de Marx.....	Pág.100
3.1 Consideraciones de la ciudadanía moderna desde la teoría social de Marx.....	Pág.101
3.2. Exposición teórica de la categoría “emancipación política” en Marx desde su texto de juventud “ <i>Sobre la cuestión Judía</i> ”.....	Pág.105
3.2.1. La particularidad histórica del origen del pueblo judío.....	Pág.107
3.2.2. La emancipación política de los judíos en la modernidad.....	Pág.110
3.2.3. Posición de Bauer sobre la emancipación política de los judíos.....	Pág.112
3.2.4. Marx interpela a Bauer.....	Pág.114
3.3. La emancipación política: producto de la escisión del Estado Político y la Sociedad Civil.....	Pág.119
3.3.1. Ciudadanía y derecho. Los límites de la emancipación política.....	Pág.126
3.3.2. La apariencia mistificadora de la ciudadanía como igualdad universal.....	Pág.132
3.4. La ciudadanía moderna “ <i>puesta de cabeza sobre sus pies</i> ”. De la mónada social al movimiento de <i>Aufheben</i> de la emancipación humana.....	Pág.140

Capítulo 4:

4. Aportes para la intervención del Trabajo Social desde la crítica a la Ciudadanía Moderna.....	Pág.150
4.1. Ciudadanía Moderna: aproximación a una categoría ontológica en la intervención del Trabajo Social.....	Pág.151
4.2. La Ciudadanía Moderna como fundamento objetivo de la estructura sincrética del Trabajo Social.....	Pág.155
4.2.1. Complejizando la estructura sincrética del Trabajo Social.....	Pág.172
Reflexiones finales.....	Pág.177
Bibliografía.....	Pág.181

PRESENTACIÓN

Se podría plantear que el interés por el tema indagado es el resultado de un complejo trayecto personal en el que confluyen por lo menos **tres atravesamientos** vitales: el primero está relacionado con un largo recorrido realizado como militante política y social participando en diferentes espacios de organizaciones sociales y políticas, vinculadas a los derechos humanos, que involucran propuestas políticas alternativas al orden vigente; el segundo lo constituye mi trayecto profesional como Trabajadora Social, específicamente en el ámbito de la formación, desempeñándome como docente en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y el tercero lo refiero al proceso de estudio e investigación en la Maestría de Trabajo Social de la UNLP, que vengo transitando desde el año 2005.

A pesar que dichos atravesamientos en la vida real se entrecruzan de manera simultánea y a veces de forma muy indiscriminada, intentaré objetivar cada uno a los fines de argumentar el interés por el tema a investigar.

Comenzaré con el **primer atravesamiento**: Desde mi larga¹ experiencia como militante política y social, recupero las diversas prácticas que me fueron interpelando y aportando interrogantes e inquietudes sobre las cuestiones teóricas que en esta tesis considero de interés trabajar.

Es así como me retrotraigo a mi participación en la década del 90 en distintos espacios de resistencia contra la implementación del modelo neoliberal², que en la particularidad de la Universidad, se tradujeron en durísimos enfrentamientos contra la privatización y el desmantelamiento de la educación.

En este contexto, ya a fines de los '90 y siempre con la intención y necesidad de tener pertenencia en espacios políticos que dieran lugar a una genuina construcción colectiva, participé en distintos organismos de DDHH, siendo la mas significativa y relevante la militancia que realicé junto a las Madres de Plaza de Mayo³. En un

¹ Mi militancia política comienza a los 13 años cuando me incorporo a participar en un partido de izquierda en el colegio secundario.

² Dicho modelo por "vía democrática" profundizará la aplicación de medidas económicas que ya había comenzado a implementar la dictadura militar (1976-1983); medidas tan drásticas que devastarán a la población entera, en todas sus esferas, entre ellas la educación.

³ Las Madres de Plaza de Mayo, emblemáticas por su lucha y resistencia durante la dictadura militar, lograron también en este contexto de tanta impunidad y avance de la represión y la pobreza, ser un ícono de justicia y verdad, al actuar e intervenir como un organismo de DDHH, pero entendiendo que si

entorno de crisis que se agrava, donde la lucha de clases se agudiza y potencia, es que se despliega esta relación construida con las Madres, ya no solo nos vincularemos desde la Facultad de Trabajo Social como militantes sino también lo haremos en calidad de docentes de la Cátedra de Trabajo Social V (TSV); y desde ahí nuestro encuentro con los movimientos sociales de la región, en particular con el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) Aníbal Verón, realizando una diversidad de actividades al interior del movimiento, a los fines de aportar en el fortalecimiento de su organización.

Desde nuestra coordinación⁴ se articularon, abordaron y problematizaron en distintos espacios⁵ la situación real de las condiciones de vida que atravesaban estos trabajadores y sus familias en su condición de desocupados, y en ese sentido, se fue reflexionando en torno a una diversidad de aspectos vinculados a esta categoría central, como la vulneración e incumplimiento de derechos, las dificultades en el acceso al sistema de salud, el fracaso escolar en niños/as y jóvenes y el analfabetismo que se muestra en algunos adultos, la discriminación, -por “portación de rostro” o por pertenecer a algún grupo étnico, sufrida principalmente por los jóvenes, y que se lleva adelante principalmente por las fuerzas de seguridad -la incisiva persecución policial, bien llamada “gatillo fácil”, que no solo encarcela a los jóvenes sino también los mata-, los problemas en el barrio -condiciones de las viviendas, de las calles, del transporte público, condiciones del medio-ambiente, contaminación por residuos, falta de sistema cloacal, etc.-, entre otras. En definitiva la violencia social producto de la desigualdad estructural que atraviesa y se “mete” por todos los poros de la vida cotidiana de la clase trabajadora.

Estos distintos espacios se irán desarrollando y ampliando entre el 2000 y 2007, en la medida que se van abordando y profundizando desde la intervención profesional las problemáticas enunciadas. Favoreciendo la coordinación también con otras

bien su naturaleza como organización social implica netamente una organización vinculada a la problemática de la violación de los derechos políticos, su practica la trasciende abordando innumerables y complejas situaciones en infinidad de conflictos vinculados a las injusticias y calamidades que la población atravesaba, particularmente en la situación de los jóvenes y la problemática de la desocupación.

⁴ Que realizamos junto con los estudiantes en el marco de las prácticas de formación profesional desde la Cátedra de TSV de la Facultad de Trabajo Social.

⁵ Cabe aquí aclarar que dichos espacios en el ámbito académico, están ligados al mismo no solo a partir de las prácticas de formación profesional sino también a través de distintos proyectos de extensión e investigación.

organizaciones sociales⁶, propiciándose un salto cualitativo en la articulación y compromiso con los trabajadores desocupados; creándose y consolidándose de manera inédita un Área Social al interior del Movimiento coordinada por Trabajadores Sociales.

Este gran avance ubica al MTD Aníbal Verón, como el espacio y la organización por excelencia que marca a fuego posiciones éticas e ideológico-políticas en las que me veo interpelada, conjugándose en esta práctica social, en términos de praxis o síntesis, la tarea docente con mi inserción y formación en dichos espacios como militante, potenciando así mis referencias y posiciones teórico-metodológicas como profesional.

Esta interpelación tiene un carácter material (concreto) y no tan solo ideal (teórico): nos obliga a comprender y explicar las múltiples determinaciones que atraviesan la realidad de este movimiento social, en términos de sus características particulares, su situación social como clase, los condicionamientos dados por un contexto histórico político y social determinado. Para lograr tal cometido nos veremos en la necesidad de incursionar teóricamente desde la crítica de la economía política, apelar a la perspectiva marxiana, entendida como la única teoría capaz de explicar⁷, en su totalidad, la realidad social por la que se transita.

Se hace necesario resaltar aquí la visualización de dos esferas con sus improntas muy diferentes, como lo son el espacio de la militancia y el de la profesión⁸, pero que si no las confundimos o reducimos mimetizando una a la otra, son dos ámbitos diferentes en sus lógicas y particularidades, que sintetizadas se realimentan y enriquecen

⁶ Se comienza a participar con otras organizaciones sociales, sindicales e institucionales. Por ejemplo, en un Centro de Salud perteneciente a la Municipalidad de La Plata, especializado en HIV-SIDA, a través de las prácticas de formación profesional, se colabora (como profesionales, docentes y estudiantes universitarios) en la conformación de los Autoconvocados por los Derechos de los enfermos de HIV-SIDA (ADDES). Grupo de pacientes que se organizaron para exigir al Estado que cumpla con los derechos (y protocolos necesarios) para atender la situación de las personas que conviven con HIV. Al mismo tiempo seremos convocadas por la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA) con el fin de organizar en La Plata el sindicato de trabajadoras sexuales (AMMAR), y el de travestís (ATA). Estas organizaciones junto a los Autoconvocados por los Derechos de los enfermos de HIV realizaron actividades y acciones de carácter político-cultural en común.

⁷ En palabras de Netto: "Si apenas con Marx no se comprende nuestro presente como Historia, sin él nada se torna comprensible y racionalmente transformable (...) el método de Marx (...) permanece siendo la base crítico analítica insuperable para la comprensión del orden burgués. Inclusive y especialmente en su fase contemporánea." (Netto, 1997: XXV)

⁸ En la esfera de la militancia se enfatiza mucho más su práctica en su dimensión ideológica -política, en cambio en la esfera profesional, tanto en el ejercicio pero principalmente en la particularidad de la formación (ubicada en el ámbito académico) su énfasis se sitúa en su desarrollo teórico-metodológico.

mutuamente; dando gran potencialidad a la comprensión e interpretación de las disímiles y complejas realidades en donde intervenimos.

En este punto, es preciso recuperar mi tarea docente⁹ en la Cátedra de Trabajo Social V de la FTS-UNLP, como este **segundo atravesamiento** que incide en la elección del tema. Formar trabajadores sociales implica no solo una gran responsabilidad sino también conlleva una permanente interpelación profesional en todas sus dimensiones (ética, político-ideológica y teórico-metodológica), aquella se expresa en múltiples aprendizajes marcados por los desafíos permanentes promovidos tanto por los estudiantes como por el propio equipo docente que lleva adelante la implementación del Programa de la Cátedra.

En este sentido, podría plantear que resulta un reto teórico-metodológico vincular los conceptos desarrollados en el Programa con la “real realidad” de las propias instituciones y organizaciones sociales, donde los estudiantes se insertan, tanto en lo que se refiere a sus prácticas de formación, como con la que se encontrarán a meses de haber egresado¹⁰, teniendo que estar preparados para intervenir en realidades muy complejas y controvertidas.

Es así como en el espacio de la docencia se formulan interrogantes al respecto de ¿cómo se manifiestan los desafíos? ¿Qué contienen estos desafíos? En principio se expresan en el espacio académico como preguntas teórico-metodológicas: ¿cómo conocer e intervenir ante una situación (compleja) determinada?; ¿cómo dar cuenta de las determinaciones que pueda atravesar dicha situación? De aquí se abstrae una interpelación que es muy inquietante: ¿cómo abordar la distancia, el abismo que se presenta entre la condición de sujeto de derecho-ciudadanos que poseen “cierta” igualdad ante la ley y la condición de sujetos colectivos que vivencian ontológicamente una persistente desigualdad en lo real (económico)?

Éste es, sin duda, el más importante de los disparadores que me ha interpelado a reflexionar teóricamente, y es lo que me ha incentivado a desplegar y abordar en esta tesis la elección de dos categorías ontológicas y por ende reflexivas, consideradas

⁹ Esta tarea la vengo realizando desde hace 25 años como docente de la Cátedra de Trabajo Social V, de la FTS-UNLP, en la cual soy profesora titular desde hace 10 años.

¹⁰ Cabe mencionar que el Programa de la Cátedra de TSV, es anual, con 320 horas de carga horaria, y se dicta en el último tramo de la carrera (licenciatura de 5 años), teniendo la particularidad que los estudiantes, en general, se reciben con esta materia.

centrales en la materialización y dinámica de esta contradicción: la de emancipación política, y vinculada a la misma, -que marca su movimiento contradictorio-, la de emancipación humana.

Irremediablemente estas categorías conducen a abordar la cuestión de la ciudadanía, el derecho y la democracia, en el contexto de la sociedad en que vivimos, en la particular configuración histórica de la sociedad burguesa contemporánea.

Dichas categorías ya plantean contradicciones al ser analizadas a la luz de una perspectiva de totalidad concreta. Las contradicciones atraviesan sus determinaciones, en una unidad dialéctica expresada en el propio sujeto con el que trabajamos, que -en tanto ser social- se constituye en esta doble dimensión, en donde por un lado porta derechos y libertades tanto políticas, civiles y sociales y por otro, encarna una realidad que lo atraviesa en cuanto a su propia situación de clase, ante las deplorables condiciones concretas de existencia.

A partir de estos cuestionamientos, y con el fin de poder realizar una búsqueda que también aporte a lo didáctico, que aporte a la tarea del docente en el espacio de formación del trabajador social, comencé a incursionar teóricamente, desde la teoría social de Marx, buscando respuestas que expliquen en su génesis y desarrollo, las categorías que concernían esta unidad contradictoria, al respecto de cómo dichos sujetos colectivos se enfrentan cotidianamente como iguales ante la ley pero desiguales en sus condiciones de vida socio-económica.

En ese sentido apelo al **tercer aspecto o atravesamiento** que también incidió en esta elección, mi trayecto como estudiante de la Maestría en Trabajo Social, donde he tenido la posibilidad de fortalecer mis conocimientos teóricos de la perspectiva marxiana a partir de haber cursado materias tanto con José Paulo Netto, Marilda Iamamoto y Yolanda Guerra, entre otros, quienes no solo expresan una referencia intelectual sobre el profundo conocimiento de la Teoría Social de Marx sino que también representan el pensamiento marxiano vinculado al Trabajo Social.

Es importante señalar también que en el marco de presentar los trabajos finales a las asignaturas de la Maestría es que voy acercándome a la temática específica en cuestión, y es plausible señalar la importancia que tiene favorecer el debate en cada uno de los seminarios cursados, permitiendo un mayor enriquecimiento y profundización en la elección de la temática para la tesis.

El principal punto de partida es el trabajo presentado para la materia “Ciudadanía y Exclusión”, cursada en el 2009, cuyo título es **“La Emancipación Humana como superadora de la Emancipación Política. Un análisis del texto *Sobre la Cuestión Judía*.”**

El segundo de ellos es el trabajo presentado en el Seminario “Historia y Tendencias Teóricas en el Servicio Social”, titulado **“Democracia y Ciudadanía: Mediaciones necesarias entre la emancipación política y la humana. Un análisis crítico desde el texto *Sobre la Cuestión Judía*”.**

Cursar la Maestría también permitió y estimuló la presentación de producciones en el marco de Congresos o artículos para revistas o libros. Es así como se presentó una producción escrita, en co-autoría, vinculada al tema de esta tesis, para las VII Jornadas de Investigación y VI Jornadas de Extensión *Universidad, inclusión y ciudadanía: aportes para pensar las Políticas Públicas* realizadas por la FTS-UNLP en Octubre 2010. El trabajo se tituló ***Dialéctica de la emancipación política y la emancipación humana: Una lectura desde el marxismo***. Y fue presentado en el eje temático: Tensiones en la relación Estado-Sociedad: hacia el ejercicio de ciudadanía.

Así mismo, también en co-autoría se presentó un trabajo para el libro *Cuestión Social, reproducción de la fuerza de trabajo y políticas de asistencia. Cuestión Social/Cuestión Penal*, titulado ***Tensiones y debates de la intervención profesional ante la criminalización de la pobreza. (Cap V)***. Publicación de la Carrera de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional del Centro de la Pcia de Bs. As. Octubre del 2011.

A partir, principalmente de todos estos elementos, pretendo en esta tesis, contribuir desde la perspectiva marxiana (histórico-crítica), a problematizar la relación entre ***ciudadanía*** y ***trabajo social***, pero no de manera directa, sino en clave de dilucidar y explicitar las mediaciones que se constituyen en la relación y las tensiones existentes entre las categorías de emancipación política y de emancipación humana. Teniendo como mayor desafío el de aportar en los debates y prácticas que la profesión viene transitando en las últimas décadas.

INTRODUCCIÓN

El objeto de estudio de esta tesis, titulada, *Dialéctica de la Ciudadanía: ¿Libres e iguales? Aportes para una intervención crítica del Trabajo Social*, que se presenta a la Maestría de Trabajo Social de Facultad de Trabajo Social de la UNLP, versa principalmente sobre la categoría de *ciudadanía moderna*. La misma se investiga desde la categoría emancipación política que Marx desarrolla en su texto de juventud “*Sobre la Cuestión Judía*”.

A partir de esta perspectiva (teoría social de Marx), se pretende realizar un análisis crítico de la configuración y desarrollo de la *ciudadanía moderna*, su contexto de surgimiento en el marco histórico y específico de la sociedad capitalista, explorando en los fundamentos teóricos y políticos de las cuales se nutre la ciudadanía moderna, sostenidos en y desde el Proyecto de la Modernidad.

Se recupera entonces la dimensión histórica, los diferentes escenarios, acontecimientos y procesos históricos, sociales y políticos, en donde el proletariado, al profundizar sus luchas en defensa de sus intereses de clase y al madurar en su organización política y social, como *clase para sí*, exige la *superación* de la emancipación política hacia la autoemancipación humana.

Dicho de otro modo, exponer y explicar por qué la propia praxis social que genera la lucha de clases, provoca un movimiento por el cual la emancipación política alcanzada en la sociedad burguesa muestra sus progresos pero también sus límites.

Exponer y explicar la importancia que significa que la emancipación política trascienda hacia la emancipación humana, en donde sus premisas y bases que se identifican con el reconocimiento político y los derechos del interés particular del individuo regidos en la sociedad burguesa, sea reemplazada por el interés universal de los hombres, regidos por relaciones de libertad y no de dominación, “donde el libre desenvolvimiento de cada uno será el libre desenvolvimiento de todos” (Marx: 1957).

La propuesta metodológica que guía esta investigación tiene un carácter heurístico-exploratorio, y su búsqueda se dirige en dos planos, uno en relación a la Teoría Social de Marx y otro en relación al Trabajo Social.

Posicionarse en la perspectiva marxiana ubica al investigador a incursionar las determinaciones históricas, sociales y políticas que atraviesan y dan sustento a las categorías que se quieren investigar. La perspectiva por naturaleza ontológica del pensamiento de Marx no da opción.

Presentar sus determinaciones y contradicciones con la pretensión de desentrañarlas y aportar así elementos para una comprensión crítica de los fenómenos sociales que se suceden en clave de la actual realidad socio-histórica.

Abordar la crítica de la ciudadanía como expresión de la crítica de la categoría emancipación política desde la perspectiva marxiana nos remite necesariamente a indagar sobre los textos producidos por el joven Marx, entre 1843 y 1848, en los cuales desde la crítica a la filosofía-política clásica, a través del pensamiento de los principales precursores, como Hegel y Locke, Marx estudia la problemática de la emancipación política distinguiéndola de la emancipación humana.

Estos textos presentados, primariamente como artículos y notas de debate, corresponden al periodo en que el joven Marx comenzaba a construir su teoría social, fundando el materialismo histórico que a partir de la filosofía de la praxis daría cuenta de la importancia de la revolución proletaria como autoemancipación humana -tarea teórico-política que por otro lado lo lleva a Marx a investigar durante 40 años-.

En ese sentido se realizó una búsqueda bibliográfica respecto a las fuentes directas de los textos de Marx: se comenzó con el texto base que se utiliza en esta tesis, *“Sobre la cuestión judía”*, a tal fin se abordaron varias ediciones de las cuales cada una tenía su aporte específico.

El criterio de seleccionar este texto es central, debido a que es uno de los pocos escritos donde Marx aborda de manera explícita y profusa el concepto de **emancipación política y humana**. Se realiza un relevamiento bibliográfico de varias ediciones del texto, siendo seleccionadas cinco en total (tres en español y dos en portugués).

La razón de esta elección es debido a dos criterios, el primero de ellos corroborar (dentro de lo posible) que los textos tengan cierta rigurosidad en sus traducciones, para ello se seleccionó de acuerdo a referencias eruditas tanto del autor como del editor.

El segundo criterio se refiere a la riqueza que tiene el propio texto en su exposición en cuanto a presentaciones, prólogos, introducciones, prefacio, posfacio de los autores o editores en cuestión. Todas estas referencias han nutrido y posibilitado la profundización y ampliación de las categorías teóricas (analíticas) que esta tesis ha intentado abordar.

El primer texto (en español) es de la editorial *Anthropos, Escritos de juventud sobre derecho. Textos 1837-1847*, estando como responsable de la edición Rubén Jaramillo. Este pasaje, recopila los principales escritos de Marx entre 1837 y 1847, en su crítica al derecho y el Estado burgués, contiene: *Carta al Padre*; *Observaciones sobre la reciente reglamentación de la censura prusiana*; *Carta de Marx a Ruge*; *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*; *Glosas Marginales al Artículo “el rey de Prusia y la Reforma Social. Por un prusiano”*; *La crítica moralizante y la moral crítica* y por ultimo *Sobre la Cuestión Judía*.

De todos estos escritos se trabajó tanto con el texto que venimos señalando (*Sobre la Cuestión Judía*) como así también con dos textos enunciados en esta recopilación, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* y *Carta de Marx a Ruge*, debido a que por estar escritos en la misma época, se complementan y complejizan de manera extraordinaria con los contenidos teóricos expresados en *Sobre la Cuestión Judía*, con lo cual resultan imprescindibles para analizar y problematizar las categorías de Estado y Sociedad Civil.

El segundo texto seleccionado tiene como título *Sobre la Liberación Humana*, un texto de Ediciones r y r, que bajo la dirección del historiador Eduardo Sartelli, recopila *La cuestión Judía* de Bruno Bauer y *Sobre la cuestión de Judía* de Karl Marx.

La elección de este texto tiene varios motivos, el primero de ellos es porque es una de las pocas versiones en español que traduce el texto de Bauer que Marx criticó, el segundo motivo es por la seriedad que esta editora posee en la traducción de este tipo de material y el tercer motivo es por los aportes que propone Sartelli en la presentación de dicho texto (titulado *El difícil arte de la liberación humana*).

Aquí Sartelli recupera el texto de Bauer “La Cuestión Judía” a partir de realizar un análisis histórico-contextual de la vida del autor, explicitando con mayor profundidad la naturaleza del debate teórico entre Bauer y Marx.

La tercera versión a trabajar es una publicación en portugués de la editorial Boitempo con una presentación y un posfacio a cargo del filósofo y militante político francés Daniel Bensaïd, contiene también esta edición las cartas de los Anales Franco Alemanes que escribió Marx a Ruge. Es una edición cuya traducción fue realizada a partir del original alemán “Zur judenfrage” en Karl Marx y Friedrich Engels, werke (Berlín, Karl Dietz, 1976, v.1), p. 347-77.

Este texto tiene un carácter fundamental en la orientación y elaboración de esta tesis, Daniel Bensaïd logra en sus análisis no solo contextualizar los escritos de Marx sino también explorar y problematizar al respecto de los límites que presenta la categoría emancipación política en el texto, dialectizándola con la emancipación humana.

Logra así enlazar teóricamente estas primeras reflexiones marxianas del joven Marx con elementos y categorías de la crítica de la economía política que Marx recién comienza a plantear a partir de los Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844 y que posteriormente desarrolla en toda su obra de El Capital (1867).

En este sentido es importante retomar una aclaración planteada tanto en el posfacio de Bensaïd como en el prólogo de Sartelli, sobre algunas cuestiones teórico-políticas que tergiversaron el texto *Sobre la Cuestión Judía*¹¹. Dichos autores¹² retoman algunas polémicas y confusiones que provocó la cuestión de los judíos en el texto mencionado, clarificando política y teóricamente las posiciones de Marx que muy lejos están de ser antisemitas.

El cuarto texto pertenece a la editorial Expressao Popular, editorial brasilera, siendo el título original *Para la questao judaica*, y principalmente fue seleccionado por su prólogo, redactado por el Dr. José Paulo Netto, quien con su incomparable capacidad intelectual y conocimiento de la obra marxiana aporta elementos sobre el contexto de producción de esta obra, elementos tan precisos que enriquecen y facilitan para el análisis y comprensión de dicho material, aportando datos históricos imprescindibles de considerar a los fines de esta tesis.

¹¹ Cabe aclarar que la intención de esta tesis con el texto *Sobre la Cuestión Judía*, no es abordar y profundizar dicha polémica y si recuperar y profundizar en clave de la crítica de la economía política las categorías teórico-filosóficas de emancipación política y emancipación humana.

¹² Entre los más destacados se encuentran: Robert Misrahi; Raymond Aron; Simón Dubnov; Francis Kaplan.

Y por último se incorpora la versión completa en español de *Los anales franco alemanes*¹³, una de las pocas versiones editadas al español en 1970 por Ediciones Martínez Roca, de editorial española.

Fue en esta edición donde originariamente Marx publica el texto *Sobre la Cuestión Judía*. Aquí es importante aclarar que si bien, es analizado principalmente el artículo *Sobre la cuestión judía*, también se hace hincapié en su otro artículo *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* y el artículo de Engels *Esbozo de crítica de la economía política*, un texto clave que Marx consideró central para profundizar el análisis de la sociedad burguesa.

Oportunamente se han incorporado también en esta investigación, otros textos de Marx, correspondientes a sus escritos de juventud, entre 1843 y 1848, en los cuales analiza principalmente la cuestión del Estado y la Sociedad Civil, madurando una ruptura con el idealismo hegeliano, surgiendo así con mayor claridad los fundamentos científicos del materialismo histórico.

En los mismos, relaciona y analiza en profundidad las formas jurídicas (el derecho) con el modo de producción capitalista, incorpora y analiza el concepto de enajenación y propiedad privada, en dicho modo de producción. Todas estas producciones contienen las categorías teóricas consideradas centrales para abordar la problemática de la ciudadanía y la emancipación.

En relación a otros textos del relevamiento bibliográfico referidos a las producciones del Joven Marx, se incorporan los siguientes: *Manuscrito de Kreusnach* o también editado como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, escrito en 1843*; *Manuscritos: Economía y Filosofía*, escrito en 1844; *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*, específicamente el capítulo VI *La crítica absoluta o la crítica bajo los rasgos del señor Bruno*, de 1845 (aquí Marx retoma elementos analíticos sobre la emancipación planteados en *Sobre la Cuestión Judía*); *La ideología alemana* (1846); y el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848.

¹³ Al respecto de este texto, se recuerda que la intención originaria de Marx y Ruge era de editarla como revista, la misma expresaba y condensaba la polémica ideológica-cultural del socialismo científico en gestación, concentrando a los mejores filósofos e intelectuales de la época, entre ellos se encuentran no solo Ruge, Marx y Engels sino también están presentes Heine, Metternich, Bernays y Herwegh.

Otros textos centrales a considerar de Marx, que ya no pertenecen a su época de juventud, y si al Marx que ya está elaborando el Capital, son *Contribución a la Crítica de la Economía Política. Prólogo; Apéndice: Introducción a la Crítica de la Economía Política y Crítica del Programa de Gotha, Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (grundrisse) 1857-1858. Tomo I. Introducción; El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Cap. I: La Mercancía y Tomo III Volumen 8* textos que reflexionan con mayor profundidad las categorías de Estado y Sociedad Civil, y su relación entre las categorías de clase y derecho.

Para realizar desde el pensamiento crítico marxiano un análisis complejo y profundo sobre la categoría *emancipación política* se deben considerar como elementos imprescindibles la dialéctica hegeliana que se trabajó principalmente con los siguientes textos: *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la Teoría Social de Marcuse, Herbert; Lógica formal, lógica dialéctica de Henry Lebreve; La teoría de la revolución en el Joven Marx de Löwy Michael e Historia del Pensamiento filosófico y científico. Tomo III, de Reale, Giovanni-Antiseri Darío*, entre otros.

Se hace hincapié también en el artículo de Eustaquin Kouvélakis (2012), filósofo griego, quien realiza una reflexión muy profunda y actual sobre el texto de Marx “*Sobre la Cuestión Judía*”, brindando elementos de elevada complejidad para pensar los límites y contradicciones que acarrearán los procesos emancipatorios en la actualidad.

A su vez para investigar la *ciudadanía moderna* a partir de la categoría emancipación política que elabora Marx, se seleccionan e incorporan autores que se inscriben en la tradición marxista y que también contribuyen a desarrollar las reflexiones teóricas que esta tesis pretende lograr, entre ellos se considera a: *Haroldo Abreu*, y su texto *Para além dos direitos. Cidadania e hegemonia no mundo moderno*; varios textos de Atilio Borón, entre ellos: *Estado, capitalismo y democracia en América Latina, Filosofía Política y Crítica de la Sociedad Burguesa: El legado teórico de Karl Marx. Capítulo XI, Filosofía Política Moderna, “La teoría marxista hoy”*; así también de trabaja con *Mészáros Istvan*, su texto *A teoria de Alienação em Marx*; de *Wood, M. E.*, se tomarán los textos *Democracia contra capitalismo*, y *Estado, democracia y globalización*.

También se trabajó desde producciones elaboradas en diferentes proyectos de investigación pertenecientes a los PID (Proyectos de investigación y Desarrollo) de la

UNLP y de distintos artículos y producciones presentados en revistas y ponencias de congresos en que ésta investigadora ha participado.

Con respecto al Trabajo Social, se realiza una primera aproximación empírica desde un rastreo bibliográfico donde se indagó en la búsqueda cernida sobre los elementos teóricos de las categorías requeridas en esta tesis, principalmente emancipación política/humana; ciudadanía moderna; derecho y democracia.

Se entiende que la relación entre la *ciudadanía moderna y el Trabajo Social argentino* se debería expresar en diversos ámbitos de la profesión, se proponen aquí tres ámbitos específicos a saber: en el ámbito de los Colegios Profesionales se analiza su reglamentación jurídica objetivada en una Ley Profesional¹⁴, un Código de Ética¹⁵ y sus Incumbencias Profesionales¹⁶ (específicamente se toma la reglamentación jurídica del Colegio Provincial de la Provincia de Buenos Aires); en el ámbito académico de la formación profesional, se seleccionan algunas carreras de Trabajo Social pertenecientes a Universidades Nacionales, analizando los contenidos curriculares de las dichas carreras seleccionadas, se indagaron los planes de estudio de las carreras de Trabajo Social de ESS de la UNC (Córdoba); de la FH-UNCPBA (Tandil) y FTS-UNLP (La Plata), en vigencia hasta el 2012, realizando un relevamiento sobre los contenidos curriculares de las materias troncales y se reveló también las producciones de revistas científicas que estas carreras publican (también publicadas hasta el 2012) y por último el ámbito de los congresos y encuentros de trabajo social realizados en los últimos 20 años, recabándose información sobre las producciones presentadas en dichos espacios.

En la búsqueda del material empírico bibliográfico que se realiza al interior del colectivo profesional, es importante destacar y recuperar el libro *Ensayos sobre Ciudadanía. Reflexiones desde el Trabajo Social*, considerándolo como una de las pocas producciones escritas de la profesión que explicitan el tratamiento teórico de la categoría ciudadanía en vínculo con el Trabajo Social.

¹⁴ Ley 10751 El ejercicio de la profesión de Asistente Social en la jurisdicción de la Provincia de Buenos Aires queda sometido a las disposiciones de la presente Ley. Promulgada en diciembre de 1988.

¹⁵ Código de ética regido y creado a partir de la ley 10751. Art. 51: Las normas de este código rigen la actividad de los profesionales en Servicio Social, matriculados en la Provincia de Buenos Aires, en toda su extensión y ninguna circunstancia eximirá de aplicarlas salvo causa justa a criterio del Tribunal de Disciplina.

¹⁶ Incumbencias profesionales reglamentadas por el ministerio de Educación y Justicia de la Nación. Resolución nº 579/86.

Dicho texto es una compilación de artículos realizada por Nora Aquin, escritos por trabajadoras sociales (docentes de la escuela de Trabajo Social) en el marco de un proyecto de investigación sobre la ciudadanía que dichas autoras vienen realizando desde 1998 en la Escuela de Trabajo Social de la UNC.

La exposición de esta tesis se ha organizado en cuatro capítulos: **Capítulo 1**, titulado **Lucha de clases y pensamiento crítico: bases para la crítica de la ciudadanía moderna**.

En este capítulo se explicitan los fundamentos teóricos-metodológicos que delinean esta tesis. Se abordan los distintos aspectos que constituyen de manera íntegra al pensamiento crítico. Sus características, peculiaridades en base a los procesos de lucha de clases que desarrollan los pueblos.

Se incorporan elementos teórico-metodológicos del materialismo histórico que posibilitan una comprensión cabal del método dialectico permitiendo así aproximarse a una reproducción fidedigna en el pensamiento del movimiento de la realidad, una perspectiva de totalidad que logre captar desde ese movimiento dialéctico las múltiples determinaciones que atraviesan la **ciudadanía moderna**.

En tal sentido se trabajan con categorías específicas que confluyen entre la filosofía hegeliana y la filosofía de la praxis que desarrolló Marx con el materialismo histórico. Entre ellas se abordan: *totalidad concreta*, *la contradicción como movimiento de la negatividad*, *la mediación* y *el movimiento de aufheben*.

En el **Capítulo 2**, denominado **Determinaciones históricas, políticas y sociales que configuran la categoría ciudadanía moderna**, se realiza una recuperación histórica y filosófica de los antecedentes históricos que aportan en el análisis y problematización de la cuestión de la ciudadanía moderna en tanto emancipación política imbricada (en términos de tensiones) con la emancipación humana en la particularidad de la sociedad capitalista.

Para ello resulta inevitable retrotraer el acontecimiento que marco el nacimiento de la sociedad moderna: la Revolución Francesa, icono de la Modernidad. En este apartado se desentrañan los elementos que han sido claves para constituir el hombre moderno a través de su emancipación política. A tal fin también se recuperan los debates y aportes

que a partir de las luchas revolucionarias brindaron distintos teóricos y pensadores. Quienes durante más de dos siglos aportaron para dilucidar sobre los avatares de la sociedad burguesa. Ellos expresan el pensamiento del socialismo utópico, pensamiento fundamental en el que Marx se basa para construir su socialismo científico, donde explicará el movimiento y la superación de las leyes que dinamizan las contradicciones propias de la sociedad burguesa.

En segundo lugar, se hace referencia también a ciertas premisas que han sido norteadoras en el camino metodológico a seguir, nos referimos a la problemática y debates que se suscitan alrededor del Proyecto de la Modernidad y la crisis estructural que transita el capitalismo contemporáneo, considerando que las mismas inciden en las conceptualizaciones y determinaciones que explican la ciudadanía en tanto expresión de la emancipación política.

Y en tercer lugar se abordan las categorías de Estado y Sociedad Civil. Categorías fundamentales para una comprensión crítica de la emancipación política, entendiendo que las mismas aportan en el ejercicio teórico de desentrañar las múltiples determinaciones en las que se encuentra la emancipación política y/o ciudadanía en tensión permanente con la emancipación humana, a la luz de los procesos de lucha de las fuerzas sociales en pugna

El **Capítulo 3**, cuyo título se denomina ***La crítica de la emancipación política desde la perspectiva de Marx***, se basa en un estudio riguroso y sistemático de los elementos que brinda Marx en su crítica de la emancipación política en su texto de juventud, *Sobre la Cuestión Judía*.

Sobre la Cuestión Judía es un texto que se publica en febrero de 1844 en los *Anales franco alemanes*. Refiere a la polémica que entabla Marx con Bruno Bauer¹⁷(1809-1882), basándose en hechos históricos concretos, siendo el emergente la situación de los judíos de Alemania en vísperas de conseguir su ciudadanía y/o emancipación política.

Marx desde su crítica a la emancipación política instala las características y problemática de la emancipación humana, esclareciendo en contrapunto con Bauer, que el problema en cuestión no es el judaísmo en sí mismo, ni aún como expresión de lo

¹⁷ Bauer, Bruno (1809-1882) Filósofo, teólogo, historiador de la religión y publicista; joven hegeliano; criticó la Biblia y el concepto ortodoxo de Dios a partir del punto de vista idealista; fue hegeliano de izquierda, expulsado de la Universidad de Bonn por su radicalismo, luego sus ideas se pasan al conservadurismo defendiendo la reacción prusiana. (Bensaïd, 2010).

teológico sino que lo trasciende remitiéndolo a lo político, con lo cual emerge otra diferencia con Bauer, acerca del modo en que ubica el problema, no solo cuando hace hincapié en lo teológico sino también cuando lo refiere excluyentemente a la esfera del Estado. Marx es agudo en su crítica, trascendiendo la problemática de la esfera estatal, colocándola en un aspecto central propio de la sociedad burguesa.

Uno de los apartados de este capítulo es realizar un análisis exhaustivo de los elementos y fundamentos teóricos con los que Marx problematiza la categoría emancipación política. Se analiza y problematiza sobre las categorías de igualdad, libertad y seguridad, en relación a la emancipación política y humana y a los derechos e igualdad jurídica que el Estado Moderno proponía contener, particularmente analizando cómo las mismas resguardan el concepto de propiedad privada.

Se expone en términos generales, como la ciudadanía moderna es concebida en su representación ideológica, política y simbólica de manera abstracta, como se edifica a partir de los derechos y deberes que se circunscriben desde la dimensión jurídica de una superestructura (el Estado), se problematiza como el hombre en la sociedad burguesa se transfigura en ciudadano, en vínculo con una intrincada relación entre el Estado y la Sociedad Civil¹⁸.

Al incorporar y recuperar en el análisis categorías que aportan a desmitificar y elucidar la inscripción histórica en que se halla y transita la emancipación política en la sociedad burguesa – señalando entre las más importantes las categorías de Estado, Sociedad Civil, individuo social, derechos, libertad e igualdad-, se avanza en profundizar dicho análisis en relación a los límites que presenta dicha emancipación (política), a partir de los aportes realizados por el filósofo griego Kouvélakis (2009), en relación a los conceptos de “expansión de la ciudadanía” y su controvertido movimiento de “desemancipación” en el capitalismo contemporáneo. Aquí se problematizan los límites que presenta la ciudadanía moderna en la sociedad capitalista y su compleja relación con la emancipación humana.

En el **Capítulo 4**, denominado *Aportes a la intervención del Trabajo Social desde la Crítica de la ciudadanía*, se abordan los múltiples elementos de la ciudadanía

¹⁸ Si bien son categorías que en Marx se explicitan principalmente en sus textos de juventud, no deja de referenciarlos, profundizándolos desde sus determinaciones teóricas, a lo largo de toda su obra. En este apartado se incluye como un texto clave además del artículo mencionado, el texto “Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” (1843) y algunos pasajes del Capital.

moderna que vinculan y dan materialidad a una articulación estrecha con la práctica profesional. Esto conlleva a un sinnúmero de situaciones concretas que atraviesan la intervención del Trabajador Social, en las dificultades que se le presentan cuando pretende llevar adelante la efectivización de los derechos de los usuarios.

Se considera fundamental conocer estos análisis entendiendo que aportan a una comprensión más acabada sobre la intervención profesional de cara a las problemáticas que aborda en clave de la ciudadanía. Desde aquí se analiza a la ciudadanía en tanto categoría ontológica como un elemento que abona la estructura sincrética del Trabajo Social. En función de este análisis se enumeran algunos mitos o supuestos básicos subyacentes que ofician como elementos eclécticos a la hora de la intervención profesional.

LUCHA DE CLASES Y PENSAMIENTO CRÍTICO:

BASES PARA LA CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA MODERNA

“El arma de la crítica no puede reemplazar, evidentemente, a la crítica de las armas, el poder material ha de ser derrocado por el poder material; pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas (...) Ser radical es tomar el problema por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo”.

(Karl Marx. Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción).

1.1. Lucha de clases y lucha de ideas

1.1.1. Surgimiento e inscripción del pensamiento crítico en la sociedad moderna

Suscribirse en los fundamentos teórico-metodológicos anclados en la *perspectiva crítica*, nos coloca en la necesidad de explicitarlos, para así posibilitar el movimiento en el pensamiento que nos permita aprehender la *emancipación política y/o ciudadanía* como una categoría concreta, en su movimiento concreto.

Se pretende que desde la perspectiva crítica se logre objetivar las conexiones y determinaciones que generan ese movimiento concreto, aprehender desde sus propias condiciones de existencia, en tanto condiciones objetivas de la actividad y participación de los individuos sociales y de sus correspondientes clases, en el propio desarrollo de la formación social de la sociedad moderna.

Por lo tanto, lo primero que interesa aquí es explicitar a qué nos referimos con el concepto de ***pensamiento crítico***. ¿Qué significa ser *crítico* desde la perspectiva marxiana?

El *pensamiento crítico* es un pensamiento que se erige en los hombres y mujeres que buscan respuestas y explicaciones sobre la realidad que los circunda. En este plano es un pensamiento que está vinculado con los procesos de conciencia, sobre las problemáticas sociales que acontecen a los hombres, y no tan solo en conocer y comprender dichas problemáticas sino en pensar cómo afrontarlas para su transformación, a partir de procesos de lucha que se despliegan en distintas épocas históricas.

Al decir de Borón (2006) este pensamiento no se presenta tan solo como una “secuencia interminable, en donde se entrelazarían reflexiones que trascienden al campo meramente intelectual, o de la mal llamada “historia de las ideas” –mal llamada, porque las ideas no tienen una historia propia independiente de las condiciones sociales que les dieron origen y las sostienen a lo largo del tiempo–, para adentrarse en la historia contemporánea en sus múltiples dimensiones” (Borón, 2006: 35)

Las funestas consecuencias inherentes a la propia organización social del modo de producción capitalista, expresadas en la problemática de la desigualdad social, en el aumento persistente de la pobreza, en el agravamiento de los problemas sociales que

acucian a la mayoría de la población trabajadora, -en tanto un contrasentido de los avances tecnológicos y científicos y de la masificación de productos para el consumo que deberían garantizar el “buen vivir” de la población a nivel mundial-, han sido una preocupación constante para los pensadores teóricos y filósofos de la sociedad moderna.

Parafraseando a Lukács (1974) “solo en el terreno del capitalismo, de la sociedad burguesa, es posible reconocer en la sociedad la realidad” y siguiendo el análisis de Netto:

“Parece claro que un conocimiento teórico del ser social (vale decir: la definición de la sociedad como objeto específico de la reflexión teórica) solo es viable cuando las relaciones sociales se presentan como tales, o sea, como productos distintos de la naturaleza y propios de la práctica humana. Solamente cuando las relaciones sociales están saturadas de socialidad es que ellas pueden ser puestas como objeto específico y pertinente para una reflexión teórica, la cual también se especifica en su tratamiento. Estas condiciones surgen solamente con la sociedad burguesa: sólo entonces, con el acelerado ‘retroceso de las barreras naturales’ (Marx y Engels, 1975), las relaciones sociales se muestran constituidas de modo tal que reclaman y propician un tratamiento peculiar (...)” (Netto, 1997: 139).

Con lo cual es en el pleno apogeo de la sociedad moderna -a la par del desarrollo y complejidad de las relaciones sociales que los hombres establecieron entre sí- donde el *pensamiento crítico* despliega todo su potencial. Sin embargo, se verá sesgado y censurado a medida que se desarrolla y profundiza dicho proceso social, teniendo como contrapunto la dominación y hegemonía de la clase burguesa en la sociedad capitalista¹⁹, que en pos de sostener y justificar el orden vigente, cae inevitablemente en lo que Lukács denomina ***decadencia ideológica***.

La ***decadencia ideológica*** se ubica históricamente casi a mediados del siglo XIX, a consecuencia de las primeras crisis económicas de la sociedad burguesa donde se suceden nuevos movimientos en la constitución ideológica, política y social de las clases sociales y sus relaciones entre sí.

¹⁹ Otrora la clase que supo ser vanguardia del pensamiento Iluminista en la Modernidad.

La *decadencia ideológica* se manifiesta tanto en la organización del poder político burgués (estatal) como así también en su pensamiento teórico-científico. Consecuentemente, se pone en crisis y produce un retroceso en lo más avanzado de las ideas logradas en el desarrollo de la **economía-política clásica**, asumiendo que, en su tiempo histórico (siglos XVIII y principios del XIX), supo explicar y comprender el conjunto de las relaciones sociales que este nuevo sistema producía.

Vale aquí una breve aclaración, y constatar la perspectiva teórica que contenía la economía-clásica antes de su crisis. La economía política clásica se constituye como una teoría social, principalmente en el siglo XVIII, de matriz liberal, que estudia y explica las categorías económicas propias de la sociedad burguesa. Y a pesar de concebir esas categorías como surgidas de la Razón, con una estructura de carácter natural, invariable y eterna, se constituye como la ciencia más desarrollada teóricamente que ofrece comprender la totalidad de la vida social desde la dinámica del sistema mercantil: el funcionamiento del comercio, del capital, de la circulación y la competencia, la configuración de la mercancía en tanto valor real o valor de cambio, el reconocimiento de que el valor se genera por el trabajo y no solo por el capital, y los mecanismos de cómo la competencia genera rivalidad comercial, entre otras categorías.

Sus principales pensadores²⁰, como Smith Adams (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) y John Stuart Mill (1806-1873), estaban interesados y preocupados por los problemas prácticos que acarreaba la conformación de los incipientes Estados Nacionales en pleno desarrollo histórico de la Revolución Industrial. Se abocaron a la discusión y formulación de políticas concretas, que pudieran dar respuestas a esos nuevos problemas, principalmente en Inglaterra. Es así como esta ciencia, que madura a mediados del siglo XVIII, pretendía comprender el conjunto de las relaciones sociales que surgían a partir de la crisis del feudalismo.

Sin embargo, y a pesar de estos importantes aportes teóricos, ya Engels, en 1844 en su artículo *Esbozo de una Crítica de la Economía Política* ²¹ (1844), realiza por primera

²⁰Smith Adams (1723-1790), Ricardo David (1772-1823) y John Stuart Mill (1806-1873): Mayores exponentes teóricos de la economía política-clásica. Entre sus obras más destacadas se encuentran: *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (Smith, 1776); *Principios de Economía Política y Tributación* (Ricardo, 1817) y *Principios de Economía Política* (Mill, 1848).

²¹Y es a partir de este artículo que Marx comienza a incorporar en sus análisis de la crítica de la filosofía-política, la crítica de la economía-política, tarea que lo lleva a elaborar durante casi 40 años su mayor producción teórica: *El Capital. Crítica a la Economía Política* (1867)

vez una crítica a dichas categorías económicas. Engels reconoce que si bien esta ciencia representa un progreso en términos de describir la realidad social explicando cómo funciona abarcando su totalidad, revelando principalmente las consecuencias reales de la propiedad privada, no pregunta por la razón de ser de la misma, no da cuenta de sus contradicciones, adoptando un carácter filantrópico y justificando la crueldad e inhumanidad del sistema fabril y la moderna esclavitud, colocándolas como superadoras del atraso y abuso de la Edad Media, con lo cual denomina a la economía política como “toda una ciencia sobre el modo de enriquecerse”.

Al instaurar su dominio de clase, “la burguesía experimenta un profundo cambio: renuncia a sus ideales emancipadores y se convierte en una clase cuyo interés central es la conservación del régimen que estableció. Convirtiéndose en clase conservadora, la burguesía cuida de neutralizar y/o abandonar los contenidos más avanzados de la cultura ilustrada.” (Netto, 2007: 20).

Se configura un nuevo escenario: las contradicciones principales ya no son instaladas por la lucha contra el feudalismo, se traslada el viejo antagonismo de clases entre burguesía y nobleza hacia una nueva situación, con el surgimiento y la conformación de un joven proletariado revolucionario, que protagoniza las insurgencias de 1848,²² marcando un antes y un después de este tiempo histórico.

Los acontecimientos revolucionarios de 1848 expresan cómo en 1789 y 1830 un movimiento de masas, que aun no se formula en la dirección de un partido o de un grupo determinado, sino que se muestra en un movimiento espontáneo, ganó las calles producto fundamentalmente de la crisis económica.

²² Toda Europa es atravesada por una nueva contradicción, mientras que globalmente se enriquece, tanto en su producción agrícola como en su producción industrial, la mayoría de la población se empobrece, su sistema económico-político comienza a colapsar. Si bien el antagonismo entre ricos y pobres antecedía este nuevo orden social, por primera vez se va a plantear la cuestión en el terreno industrial; por primera vez se cuestiona la relación de la máquina con el hombre, de las riquezas materiales en amplia expansión y de unos ingresos obreros en acelerado decrecimiento (Droz, 1993). Europa colapsaba, se conjugaban su crisis económica con su precario equilibrio político, mostrando un gran descontento y desesperación por parte de la gran mayoría de la población. De por sí, llama la atención como los conflictos y enfrentamientos que se suceden, que a simple vista remiten principalmente a incidentes de cuño reivindicativo-salarial puedan desatar tanta conmoción revolucionaria. Los primeros emergentes de la crisis fueron entre los obreros de la industria textil y los trabajadores del campo, que realizaban tareas vinculadas al cultivo como también a un artesanado semi-industrial, pero lo mismo sucedería en las minas de extracción de carbón como en la industria metalúrgica, a pesar de que varían las condiciones de existencia entre los diferentes lugares (Francia, Gran Bretaña, Alemania, Bélgica) la insurrección se propagaba sin parar.

Junio del 1848 señala las contradicciones de la alianza entre la clase obrera y la burguesía republicana: se abre ,de aquí en más, un tiempo histórico diferente, una lucha de clases irrefrenable con sus consecuentes revueltas; la próxima y más cercana será en 1871, **la Comuna de París**, concebido como el hito que marca la transición hacia la maduración del proletariado en su carácter emancipador: el hecho histórico donde el proletariado ejecutó su primera experiencia real de emancipación humana, “el cielo por asalto”, la toma del poder político por parte del proletariado a la sociedad burguesa parisina.

Se anuncia en este proceso histórico el preludio de las grandes crisis del mundo moderno, dominadas por la especulación financiera, el vaciamiento fiscal y el abuso de crédito por parte del capital.

1.1.2. La economía política proletaria se enfrenta a la economía política burguesa

Los antagonismos de clase se encuentran ya bien definidos entre burguesía y proletariado, provocando “corrimientos” y crisis en los proyectos de las clases en cuestión y por ende en sus propias posiciones y concepciones político-ideológicas como teórico-filosóficas. Se sucederá “un partir de aguas” entre la burguesía y el proletariado; ya no será la unidad contra el feudalismo lo que prime sino la defensa de la ***economía política burguesa*** contra la ***economía política proletaria*** (Marx, 1953).

La clase obrera ha comenzado a desarrollarse, el socialismo se ha difundido, por lo menos entre sus dirigentes, y la burguesía comienza a actuar de acuerdo a sus intereses y a limitar y/o a tergiversar las reivindicaciones exigidas por los obreros, quienes recurren una y otra vez a la insurrección (Belmartino, 1973).

Con Marx y Engels comienza a madurar el pensamiento crítico como pensamiento científico. A partir de lo que estos pensadores plantean como crítica de la economía política, comienzan a utilizar los términos **economía política de la clase obrera** o **economía política del trabajo**, en detrimento de los términos **economía política burguesa** o **economía política de la propiedad**, haciendo alusión a los triunfos de la clase obrera en sus derechos en la lucha por mejores condiciones de vida y de trabajo.

Escribe Marx por ejemplo en 1864 en el Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores:

*“Esta lucha por la limitación legal de la jornada de trabajo se hizo aún más furiosa, porque (...) de lo que se trataba era de decidir la gran disputa entre la dominación ciega ejercidas por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la **Economía política burguesa**, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la **Economía política de la clase obrera**. Por eso la ley de la jornada de diez horas no fue tan solo un gran triunfo práctico, fue también el triunfo de un principio; por primera vez la **Economía política de la burguesía** había sido derrotada en pleno día por la **Economía política de la clase obrera**. Pero estaba reservado a la **Economía política del trabajo** el alcanzar un triunfo más completo todavía sobre la **Economía política de la propiedad** (...)” (Marx; 1957; 255) (los marcado en negrita corresponden al autor).*

Los acontecimientos producidos son contundentes, la burguesía debe justificar con solidez teórica (y política) **la economía política de la propiedad**, con lo cual renuncia a una posición crítica al respecto del análisis de la realidad. Es así como se consolida una intelectualidad orgánica propia de la época, funcional a la clase dominante, cualquier filósofo o cientista social que se considere convocado desde esta perspectiva, se verá obligado para argumentar sus teorías, a apelar a un pensamiento fragmentado, un pensamiento que **deshistorice, deseeconomice y despolitice** la realidad socio-histórica en la cual se suceden los hechos.

Surgen aquí la economía vulgar y la sociología, presentándose como ciencias sociales, autónomas y particulares, que solo abordan las “partes” o “un nivel” del “todo”, que renuncian de antemano a explicar los fenómenos sociales como una **totalidad**, en el caso de la economía vulgar “hacer desaparecer del campo de la economía el problema de la plusvalía” y en el caso de la sociología, “una escrupulosa desvinculación de los fenómenos sociales con su base económica” (Netto, 1997).

A su vez “la **deseconomización** de la sociología implica, al mismo tiempo, su **deshistorización**: así, los criterios determinantes de la sociedad capitalista (...) pueden ser presentados como categorías ‘eternas’ de toda sociedad general.” (Lukács, 1968: 24-25 in Netto, 1997: 142)

Por otro lado, la **despolitización** se basa en retirar la contradicción *capital/trabajo* del campo de la política, privándola de una contextualización clasista, bajo la retórica de la

armonía entre capital y trabajo, reducirla a una administración técnica y/o referida al campo de lo comportamental de los conflictos sociales. (Netto, 1997)

En este sentido se inscribe una tendencia general de la ***decadencia ideológica de la burguesía*** (Lukács, 1966), justificando y defendiendo de manera apologética la conformación y desarrollo de la sociedad burguesa y se realiza una liquidación del materialismo y de la dialéctica, mostrándose un reaccionarismo en donde se diluye la importancia del papel de la lucha de clases inclusive en el advenimiento y desarrollo de la propia burguesía. Se niegan los conflictos sociales, se descartan los hechos históricos, se mistifican las fuerzas reales impulsoras de la historia, “una apología mistificante del compromiso de clase entre la burguesía y los residuos de la historia” (Lukács, 1966: 57).

Si bien es contundente la avanzada restauradora y reaccionaria por parte de la clase dominante, que a través de la fuerza y de las ideas intentará acallar la “era de las revoluciones”, no podrá cancelar el devenir que se genera de la propia lucha de clases. Muy por el contrario, sus propias contradicciones generarán condiciones de posibilidad para desplegar y fortalecer, a pesar de tanto dolor y tanta derrota por parte de los proletarios, una teoría crítica que contenga el proyecto revolucionario y emancipador de la clase obrera.

1.2 Fundamentos y principios del pensamiento crítico

1.2.1 Sus principios ideológicos y políticos

Es en este momento histórico donde toma relevancia y se evidencia el ***pensamiento crítico*** en Marx (1818-1883), quien, para realizar un estudio y análisis de la sociedad burguesa, recupera y utiliza la herramienta de la crítica, siendo fundamental y concluyente la misma en su perspectiva teórico-metodológica. Ya en sus textos de juventud el pensador alemán expresa:

“La crítica implacable de todo lo existente, implacable tanto en el sentido de que la crítica no se asusta frente a sus resultados ni mucho menos frente al conflicto con los poderes existentes” (Marx, 2008: 89).

Se enuncia así que el ***pensamiento crítico*** es por naturaleza **pensamiento histórico**, debe apelar al conocimiento histórico para develar el presente, en tanto resultado de procesos complejos, interpelar así los argumentos posicionados en la naturalización de las relaciones sociales, que conciben a la sociedad capitalista como eterna y perenne.

Desde aquí, el ***pensamiento crítico*** es un **pensamiento radical**: “tomar el problema por la raíz” plantea Marx, “y la raíz es el hombre mismo”, con lo cual al comprender, explicar y contextualizar históricamente todos los procesos existentes, el ***pensamiento crítico*** deviene en radical porque se encuentra con el hombre real: “el hombre no es un ser abstracto agazapado por fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad.” (Marx, 2008: 95)

Para poder develar la injusticia y la desigualdad se hace necesario ir a la raíz de los fenómenos, buscar sus causas, hurgar en lo profundo, en lo insondable de los procesos y no solo en su superficialidad, en sus apariencias, sino escudriñar, sin concesiones, las razones y los mecanismos por los cuales se suceden los hechos históricos: la explotación, la dominación, la opresión entre los hombres (Vega Cantor, 2012).

El intelectual con ***pensamiento crítico*** toma conciencia sobre la realidad, superando el sentido común y el saber convencional que las teorías del orden hacen prevalecer en las ciencias sociales y en la filosofía, principalmente en lo referido al saber convencional que proviene de las instituciones académicas.

La crítica no es una crítica “vulgar” o de rechazo sobre el conocimiento ya existente, muy por el contrario, la crítica revisa ese conocimiento acumulado a partir de un examen riguroso de sus fundamentos, de sus límites, de sus condicionamientos, develando sus contradicciones, realizando un examen de sus contenidos a la luz de los procesos históricos reales. (Cappello, 2012)

El ***pensamiento crítico*** no es un pensamiento abstracto, contemplativo, estático, sino un pensamiento abierto, dinámico, que se reconstituye y reelabora permanentemente, que recupera y se consolida en diálogo con los múltiples movimientos emancipatorios que se suceden en la historia.

Así es como se nutre y enriquece, por ejemplo, con los diversos movimientos ecologistas que día a día crecen a nivel mundial, connotando un ***pensamiento anticapitalista*** en sus análisis de carácter científicos y políticos, sobre la situación

ecológica contemporánea, preocupados por la situación ambiental en el mundo – producto de las iatrogenias que se evidencian en el desarrollo de la ciencia y de la técnica en pos de la acumulación del capital y de las guerras imperialistas que se suceden- analiza no solo la relación capital-trabajo sino también hace hincapié en el análisis de la relación capital-naturaleza, denunciando la tragedia ambiental que esto conlleva.

Un ***pensamiento crítico*** que también se expresa en las luchas y sus consecuentes contribuciones **teóricas del feminismo, cuando se cuestiona al patriarcado**, el sometiendo de la mujer y todos sus componentes de opresión, tan instalados y naturalizados en la esfera de la producción social pero también y principalmente en la esfera de la reproducción social de las relaciones sociales, en la reproducción acrítica de la vida cotidiana, considerando la importancia y relevancia que tiene problematizar principalmente sus aspectos culturales e ideológicos.

Un ***pensamiento crítico*** que se suma a la lucha anticolonialista que durante siglos batallaron los pueblos originarios contra distintos imperios que invadieron y saquearon continentes enteros, fundamentalmente en Asia, África y América Latina. Revalorizando y recuperando en clave teórica-política los múltiples procesos revolucionarios, principalmente desarrollados en el siglo XX, como los procesos de lucha antiimperialista del México de Zapata, la Nicaragua de Sandino, la Cuba de Martí, entre otros.

Podríamos decir que el ***pensamiento crítico*** se inaugura solo a partir del proceso de lucha por parte de las clases explotadas. Pensar la práctica, reflexionarla, a la luz de los acontecimientos de la realidad efectiva, su estructura, sus mecanismos de dominación, significa develar y determinar cuál es la fuerza social que protagoniza y participa en esa relación de dominación. Obligando para ello a la recuperación, revalorización y reivindicación de la actividad práctica política de las masas, del proletariado, en otros términos de las clases subalternas, los *no-propietarios*²³.

Es interesante colocar aquí, los aportes que realiza Sánchez Vásquez (2003) sobre el ***pensamiento crítico*** desde la *filosofía de la praxis*. ¿Cuándo un pensamiento deviene en

²³ Nos remitimos a la categoría ontológica de *no-propietarios* reconstruida por Marx que recupera Iñigo Carrera: “...lo que define a los obreros como clase es su posición de no propietarios de sus condiciones materiales de existencia, imposibilitados de reproducir su vida más que como atributo del capital, sometido a la clase propietaria del capital [...] los expropiados de condiciones materiales de existencia que deben vender fuerza de trabajo” (Iñigo Carreras, 2003:6).

pensamiento crítico? Cuando reconoce y se ocupa efectivamente de la fuerza histórica real *-el proletariado-*, y a partir de allí se replantea la relación entre el objeto y el sujeto, entre la teoría y la práctica, entre la conciencia y el ser. Entendiendo que no hay una identidad entre las mismas sino una distinción que propicia una relación, una unidad real, donde no se reduce el ser al pensamiento o la práctica a la teoría.

Hay un condicionamiento material de las ideas, que si bien tienen un papel fundamental en el desarrollo histórico, por sí mismas las ideas no expresan la fuerza motriz de la historia, las ideas expresan necesidades e intereses reales. Marx plantea: “las ideas no pueden ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica.” (Marx, 141: 1971).

Sánchez Vásquez sintetiza en tres cuestiones fundamentales el *pensamiento crítico* al considerarlo como una *praxis*. La primera cuestión es preguntarse cuál es el elemento activo que transforma la realidad, afirmando que no es la actividad teórica o el *pensamiento crítico* en sí mismo, sino la **acción de los hombres**.

La segunda cuestión es acerca de quiénes son los sujetos del cambio histórico, postulando que no se trata del intelectual crítico sino de **la clase trabajadora** (en sus múltiples expresiones) en el devenir de su desarrollo de *conciencia* “*en sí*” al “*para sí*”.

Y tercera y última cuestión, revisando cómo se ejerce la actividad del *pensamiento crítico* siempre desde la práctica, **no escindiendo la teoría de la práctica**, en tanto la práctica es la unidad de la relación histórica objetiva y de la acción real consciente de los hombres, actividad que deviene objetiva y subjetiva a la vez:

“(…) La práctica no habla por sí misma, los hechos prácticos tiene que ser analizados, interpretados, ya que no revelan su sentido a la observación directa e inmediata, a una aprehensión intuitiva. El criterio de verdad está en la práctica, pero solo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma (…)” (Sánchez Vásquez, 2003: 174).

Se establece una relación dialéctica entre ambos, un doble movimiento entre teoría y práctica donde de lo que se trata es de *suprimir y superar* —en un movimiento de *aufheben*— el mundo objetivo en el que se encuentran los *no-propietarios*, las relaciones de producción, la propiedad privada, el Estado, de lo que se trata en definitiva es de

propiciar transformaciones de ese mundo tanto en el plano del pensamiento como en plano de la vida real.

Repensar críticamente la realidad implica revisar las ideas dominantes que imperan en la sociedad, asumiendo que los relatos legitimadores y justificatorios del capitalismo se “espiritualizan” o internalizan en las clases subalternas, quienes se ven imbuidas y sujetadas a un modo de pensar y sentir desde las categorías intelectuales y morales del opresor (Borón, 2008).

Marx examinó desde el ***pensamiento crítico*** de su teoría social esos mecanismos con los cuales la burguesía estableció su supremacía, la cual constituye su cosmovisión al considerar sus intereses particulares como un interés universal, cosmovisión que – principalmente- opera en el plano ideológico, político y cultural, en tanto elementos constitutivos, necesarios y funcionales al capitalismo, que invierte y oculta los procesos de explotación. En referencia a la configuración de las ideas dominantes, el autor reflexiona en su texto “La ideología Alemana” (1846):

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material, dispone, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, por lo general, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para la reproducción espiritual. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por lo tanto las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.

Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, conciencia de esto y piensan a tono con esto; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende que lo hagan en toda su extensión y, por consiguiente, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de su época; y que sus ideas sean, por sí mismo, las ideas dominantes de la época²⁴” (Marx, 1973: 38-39).

²⁴ Las cursivas son del autor.

Se abre un escenario para la *batalla de ideas*, comprendiendo que las mismas no son autónomas o independientes de las condiciones sociales que imperan en un momento histórico determinado. Se conforma una “intima conexión entre ideas y proceso histórico” (Borón, 2006; 36), donde las clases subalternas, desde innumerables intentos emancipatorios de los pueblos, portan y reconstruyen un pensamiento crítico-revolucionario, bregando por romper sus ataduras ideológicas, culturales, políticas, económicas y sociales en las cuales se encuentran sometidos.

No cualquier crítica es ***pensamiento crítico***, en ese sentido, Lenin (1981) plantea la necesidad de la teoría revolucionaria para explicar la verdadera naturaleza y los fundamentos de la sociedad capitalista, para entonces sí proporcionar las guías y alternativas necesarias para su radical transformación. Por lo tanto, lo que distingue el ***pensamiento crítico*** de cualquier otro pensamiento es su perspectiva, el punto de vista de clase desde la cual se formula la crítica, (nos referimos aquí al protagonismo y rol que encarna la clase trabajadora en la propia emancipación humana).

Expresa Lenin en el “Qué Hacer”:

“(…) la famosa libertad de crítica no significa sustituir una teoría con otra, sino liberarse de toda teoría íntegra y meditada, significa eclecticismo y falta de principios. Quien conozca por poco que sea el estado efectivo de nuestro movimiento, verá forzosamente que la vasta difusión del marxismo ha sido acompañada de cierto menosprecio del nivel teórico. Son muchas las personas muy poco preparadas, e incluso sin preparación teórica alguna, que se han adherido al movimiento por su significación práctica y sus éxitos prácticos. (...) Si hace falta unirse —escribía Marx a los dirigentes del partido—, pactad acuerdos para alcanzar los objetivos prácticos del movimiento, pero no trafiquéis con los principios, no hagáis “concesiones” teóricas (...) Sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario.” (Lenin, 1981: 134) (Cursivas del autor).

En síntesis, la crítica conlleva el pensar junto al actuar, una praxis que aludiendo la tesis onceava de Marx significa que **“no solo se debe interpretar al mundo sino de lo que se trata es de transformarlo”** (Marx, 1957: 714).

1.2.2 Sus fundamentos teórico-metodológicos

Desde esta perspectiva crítica es que esta tesis, que aborda su objeto desde un plano principalmente heurístico, pretende ser coherente con el camino teórico-metodológico que inaugura Marx, en lo que respecta a la “indisociable conexión que existe entre elaboración teórica y formulación metodológica” (Netto, 2012:75), donde los presupuestos o premisas para develar o descubrir las determinaciones de cualquier objeto a investigar deben partir desde la propia realidad efectiva.

Elaboraciones teóricas que son reconstruidas, revisadas y profundizadas a la luz del propio entramado histórico-social en que se suceden los hechos. Con la pretensión de extraer del propio movimiento del objeto su lógica, su modo de presentarse, extraer su teoría, “la reproducción ideal en el pensamiento de su movimiento real”, exponer sus múltiples determinaciones que lo constituyen en una realidad históricamente dada. (Cappello, 2012)

Aquí se deben considerar al menos tres categorías fundamentales que señalan el carácter ontológico de la concepción metodológica de Marx, y que permiten su despliegue. Nos referimos a las categorías de ***totalidad concreta***, ***contradicción*** y ***mediación***, con su necesaria unidad y articulación entre sí.

Si el conocimiento teórico es el conocimiento del objeto (investigado), estas categorías permiten desentrañar su estructura y su dinámica, para, a partir de allí, dar cuenta de sus diferentes determinaciones, en tanto leyes tendenciales, que como *aproximaciones sucesivas* puedan explicar la lógica y la dinámica del movimiento del objeto.

La perspectiva ontológica del materialismo dialéctico remite necesariamente a considerar como punto de partida la sociedad burguesa en tanto expresión de la máxima totalidad compleja que ha alcanzado el desarrollo del ser social²⁵.

²⁵ Significando para Marx que la totalidad real implica el proceso de producción capitalista, - constituido por las esferas de la producción, intercambio, circulación; distribución y consumo-, se instaura una determinada forma de sociabilidad, una universalización del intercambio, como medio de integración de los individuos, en donde los hombres son medios de satisfacción de otros hombres, donde la mercancía es catalogada como cosa, y la fuerza de trabajo en una mercancía, por lo tanto los hombres pasan a percibirse y relacionarse como cosas; el productor, se separa de su producto, a tal punto que siente una extrañeza hacia él, naturalizando y convalidando de este modo que su producción vale a cambio solo de su salario, desconociendo así que la misma, a través de la plusvalía (trabajo no pagado), genera una ganancia extra para el capital (Marx, 2004)

Con lo cual se considera la más inclusiva y macroscópica de todas las totalidades, cuya realidad puede ser aprehendida a partir de desentrañar las contradicciones que rigen su propio movimiento, las cuales marcan los ritmos, los procesos, los límites que explican y configuran cada totalidad. (Cappello, 2012)

Entonces, el investigador da cuenta del complejo entramado del objeto, satura el objeto pensado en sus *determinaciones* concretas que están presentes en lo real, y que se despliegan a partir del *sistema de mediaciones*; es el propio objeto que devela y expone los modos, las causas y las relaciones en que se configuran las (sub)totalidades entre sí, en su diversidad y en sus diferentes niveles de complejidad.

Sin embargo dichas *mediaciones* se articulan y explicitan no de manera directa o tan solo en sus niveles fenomenológicos o aparentes, sino que se expresan después de un arduo recorrido “post-festum” que el investigador realiza sobre el objeto, logrando así, a partir de la configuración de las mismas explicar la especificidad y particularidad del objeto en cuestión.

Dicho de otro modo, se logra con este método dar cuenta “*del verdadero método*”, basado en la concepción materialista de la historia, que sitúa la posibilidad del hombre de poder obtener “**una fidedigna reproducción en el pensamiento del movimiento de lo real**” (Netto: 1999, 128); ese movimiento de lo real constituido por el ser social que tiene existencia a partir de sus propias acciones.

Es así como se inaugura el **materialismo histórico**, siendo la herramienta, desde entonces, que permite orientar críticas, desvendando y desarrollando las categorías ontológicas que se presentan en la realidad.

“(…) es la estructura y dinámica del objeto los que comandan los procedimientos del investigador. El método implica, pues, para Marx, una determinada *posición (perspectiva)* del sujeto que investiga; aquella en que se pone el investigador para, en su relación con el objeto, poder extraer de él sus múltiples determinaciones” (Cappello, 2012: 75)

1.2.2.1. Los aportes de la dialéctica hegeliana y del materialismo histórico.

En este punto se incorpora el aporte significativo que tiene para el *pensamiento crítico* tanto la dialéctica hegeliana, elaborado por Hegel²⁶, como el materialismo histórico desarrollado por Marx. Estos pensadores revolucionaron con sus investigaciones la lógica y por lo tanto el método de conocimiento para la comprensión de la realidad. Hegel primero, y luego Marx, quien es el primero en avanzar hacia el socialismo científico contenido en su teoría social, al retomar y aprehender el sistema de categorías hegeliano, permitiéndole -a partir de categorías como la del movimiento de la totalidad concreta, negatividad, contradicción, historicidad, superación (*aufheben*), entre otras,- comprender cabalmente el movimiento de la realidad, y explicar así – metodológicamente- la dinámica de la sociedad burguesa.

1.2.2.1.1. Los aportes de Hegel

Las incidencias y repercusiones de la Revolución Francesa en el pensamiento moderno –que contiene *in nuce* al **pensamiento crítico**- no tienen parangón, más aun

²⁶La filosofía de Hegel muestra cinco estadios diferentes de desarrollo y un sexto que involucra a sus discípulos:

1. El periodo de 1790 a 1800 marca el intento por formular una fundamentación religiosa de la filosofía, ejemplificados en los escritos de esta época, entre los textos teológicos mas salientes se encuentran: *Religión racional y cristianismo* (1795); *La vida de Jesús* (1795); *La positividad de la religión cristiana* (1795/96); *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798); entre otros.
 2. 1800 a 1801, se asiste a la formulación de los puntos de vista e intereses filosóficos de Hegel a través de las discusiones críticas de los sistemas filosóficos contemporáneos, especialmente Kant, Fichte y Shelling. Los principales trabajos hegelianos de esta época son relacionados a las diferencias entre Shelling y Fichte, *Fragmentos de sistema* y *La constitución de la Alemania y el sistema de la eticidad*, también presenta los siguientes artículos en el Diario Crítico de Filosofía; *Relaciones entre escepticismo y filosofía*, y *Fe y saber*.
 3. los años de 1801 a 1806 vieron la aparición del sistema de Jena, forma primitiva del sistema completo de Hegel.
 4. 1807, publicación de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel se aparte de Shelling y presenta un tipo de pensamiento completamente original.
 5. Período del sistema final, entre 1812 y 1821 (esbozado ya en 1801-1811). A este período pertenecen los trabajos más voluminosos de Hegel. Se trata de sus obras más notables: *La Ciencia de la Lógica* (1812-1816); *La enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817) y los principios de filosofía del derecho (1821). La enciclopedia fue reeditada en 1827 y en 1830, con diversas ampliaciones.
 6. 1840-1845, se publican los escritos póstumos, cursos dictados en Berlín por Hegel, siendo los mismos los siguientes: *Lecciones de filosofía de la historia*; *Estética*; *Lecciones de filosofía de la religión* y *Lecciones de historia de la filosofía*. También se publico en esta época una reedición de La enciclopedia en tres volúmenes, con las respectivas aclaraciones que Hegel realizaba en sus clases. Estas producciones son consideradas las más claras por su finalidad didáctica. Todas fueron reconstruidas y publicadas por sus discípulos.
- (Marcuse: 1995 y Reale-Antiseri: 1995)

en la filosofía clásica alemana, que sabrá nutrirse del acontecimiento histórico más relevante del SXVIII. Al cambiar las estructuras sociales, cambian las formas de pensar, inscribiendo al hombre en una posición en el mundo que lo convierte en un sujeto autónomo de su propio desarrollo, desprendido de fuerzas externas que lo esclavizan pudiendo realizarse a partir de su propia actividad libre y racional.

Desde estos cambios, para la mayoría de los filósofos de la época, el mundo habrá de ser un orden racional sostenido en el propio desarrollo industrial, con lo cual el proceso económico se constituye en el fundamento de la Razón. Este movimiento histórico concreto que propone una forma racional de sociedad tiene en la filosofía alemana su propia elaboración.

En este contexto surge y se desarrolla el pensamiento hegeliano, cuya contribución será esencial para el pensamiento crítico. Para Hegel (1770-1831) el concepto de **Razón** es fundamental, sosteniendo que la historia solo se concibe desde la **Razón** y que el **Estado** es la propia realización de la misma, derivándose de esta idea una estructura que contiene los conceptos de libertad, sujeto, espíritu, que inauguran y reintroducen las categorías de *contradicción*, *totalidad* e *historia*.

Retomando las reflexiones de Marcuse en su libro *Razón y Revolución* (1995), “en la perspectiva de Hegel, el giro decisivo que dio la historia con la Revolución Francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad a las normas de la **Razón**” (Marcuse, 1995; 12). La Revolución Francesa enuncia el poder supremo de la **Razón** sobre la **Realidad**, estableciendo que el pensamiento debe gobernar a la **Realidad**.

Aquí Hegel comienza a entender que la **unidad entre Razón y Realidad** jamás será inmediata y conlleva un controvertido proceso donde primeramente se debe trascender los límites de lo dado desde su propia negatividad, dando cuenta de lo distinto, explorando y desplegando sus propias potencialidades.

Este movimiento, provocado por la unidad entre **Razón** y **Realidad**, que el pensamiento efectúa, solo resulta posible por un proceso de **mediación** (*Vermittlung*) entre el sujeto viviente tal como es y sus condiciones objetivas. Reflexiona en tal sentido Marcuse:

“La mediación es la función propia del ser viviente como sujeto real, y al mismo tiempo hace del ser viviente un sujeto real (...). Solo el hombre es capaz de transformar las condiciones objetivas de modo que se conviertan en un medio para su desarrollo subjetivo (...) El mundo y todas sus relaciones y determinaciones son el producto del trabajo del autodesarrollo del hombre (...)” (Marcuse, 1995: 41).

Si bien Hegel coloca la **Realidad** como espíritu infinito²⁷, logra discernir que lo que dinamiza y contiene esa estructura del **espíritu** (realidad) es la **dialéctica**, la escisión de la realidad en opuestos y la conciliación de esa escisión en una síntesis superior. Para Hegel la **Realidad** como **espíritu** (verdadero) es sujeto en tanto pensamiento, en donde el **espíritu** que crea la **Realidad** se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola, a partir de la trama que se configuran en esa relación de opuestos, donde siempre contendrá actividad, proceso y movimiento. Siendo así como el **espíritu** siempre se actualiza y se realiza a sí mismo, como continuada posición de lo finito y al mismo tiempo como superación de lo finito mismo.

En cuanto movimiento como tal, produce los contenidos negativos: lo infinito, en tanto **espíritu**, es lo *positivo* que se *realiza* mediante la *negación* de aquella *negación* que es propia de todo lo finito, siendo la *eliminación* y la *superación* siempre activa de todo lo finito, lo dado.

El **espíritu** para Hegel no es la repetición de algo idéntico sino que se configura de manera siempre diferente, es una **igualdad** que se reconstituye de forma continua, una *unidad* que se hace a través de lo *múltiple*, desde el reposo²⁸, que según esta concepción sería el “*conjunto del movimiento*” (Reale-Antiseri, 1995).

Es interesante aquí recuperar un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* (1973) de Hegel, quien plantea con claridad este sentido del *movimiento de los opuestos*, señalando lo siguiente:

²⁷ Hegel supera a sus propios predecesores, tanto a Kant como a sus contemporáneos (Fichte y Shelling), para Hegel este infinito no debe configurarse como una realidad que avanza sin limitación alguna, esto generaría un proceso inacabado en donde el ser y el deber ser estarían escindidos de forma perenne. A partir de su pensamiento dialéctico logra recomponer la escisión entre “yo” y “no yo”, sujeto y objeto, infinito y finito, superando la oposición o antítesis estructural que presenta la idea. (Reale-Antiseri: 1995)

²⁸ El reposo sin movimiento significaría para Hegel el reposo de la muerte y no vida. La permanencia no es una fijeza, una inercia sino la verdad del desvanecerse. (Reale-Antiseri, 1985)

“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que se elimina las unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo” (Hegel, 1973: 8).

Aquí se comprende por qué Hegel hace referencia al absoluto y a cada momento individual de la **Realidad**, tanto en su conjunto como a cada una de sus partes, porque lo absoluto hegeliano es tan compacto que exige por fuerza la totalidad de sus partes, sin excluir ninguna. “(...) Cada momento de lo real es un momento indispensable para lo absoluto, porque este se hace y se realiza en todos y cada uno de estos momentos, de manera que cada momento se convierte en algo absolutamente necesario. Así lo muestra el ejemplo citado por Hegel, en el desarrollo de la planta, el pimpollo es una determinación y, por lo tanto, una negación; pero tal determinación es eliminada (esto es, superada) por la floración. La cual, sin embargo al negar esta determinación la verifica, ya que la flor es la positividad del pimpollo. A su vez la flor es una determinación, que por lo tanto implica una negatividad, la cual a su vez resulta eliminada y superada por el fruto. (Reale-Antiseri, 1995: 107)

1.2.2.1.1.1. La particularidad del *Aufheben*.

Es en el desarrollo de estas ideas donde se origina una de las categorías que distinguen lo innovador del pensamiento filosófico hegeliano, se hace referencia aquí a la categoría que Hegel denomina como ***aufheben/aufhebung* o superar/superación**, siendo el momento de mayor despliegue de la **Razón**, es el momento especulativo o positivamente racional, donde la **Razón** capta la unidad de las determinaciones contrapuestas, lo positivo nace de la disolución de los opuestos, de su propia síntesis.

Así nos encontramos que la categoría **aufheben** tiene una doble acepción²⁹, por una parte **suprime y niega** y por otra **contiene y supera** en el mismo movimiento. Es la afirmación de lo positivo que se realiza mediante la negación de lo negativo, se elimina así -desde la primera negación- la rigidez del intelecto, lo trasciende. El movimiento especulativo es un superar en el sentido que al mismo tiempo **“suprime y conserva”**.

²⁹ Acepción no solo filosófica sino también semántica, en el idioma alemán significa tanto suprimir como superar.

El espíritu devenido en real, se irá constituyendo así en un proceso que gradualmente irá autocreando sus diversos contenidos o momentos, en donde la positividad negativa marca el movimiento mismo constituyendo así un progresivo autoenriquecimiento.

Dicho de otro modo, un movimiento en espiral que marca una circularidad. Circularidad en tanto movimiento propio del espíritu, un proceso autoproductivo de lo absoluto que para Hegel contiene tres momentos: la idea o logos como el “*ser en sí*”; la naturaleza (que aliena u objetiva) como el “*ser otro*” o “*fuera de sí*” y el espíritu (que *supera* los momentos anteriores) como el “*retorno a sí*” o el “*ser en sí y para sí*”. Es un ritmo triádico, un “en sí”; un “fuera de sí” y un “para sí”; Hegel lo ejemplifica de la siguiente manera “*Si [...] el embrión es en sí el hombre, no lo es sin embargo para sí; solo es para sí como razón desplegada*” (Reale-Antiseri, 1985: 108), siendo este proceso su realidad efectiva, verificándose en todos los movimientos de lo real (espíritu).

En este movimiento en espiral, con su ritmo triádico, que contiene los momentos ya mencionados³⁰ (“*en sí*”, “*fuera de sí*” y “*para sí*”), el principio y el final coinciden de manera dinámica, dentro del cual lo particular siempre está puesto en lo universal y siempre se resuelve dinámicamente en este universal. Para Hegel el ser siempre se resuelve en el deber ser y lo real siempre se resuelve en lo racional.

Se comprende entonces, el intelecto es el movimiento que marca el “*en sí*”, es quien distingue, separa, define, conteniendo así un potencial que supera la intuición inmediata y la sensación, permaneciendo encerrado en sus propias oposiciones, que las dilematiza al distinguirlas o separarlas.

Con lo cual -para ir más allá de los límites del intelecto- se debe incorporar el *movimiento negativo de la Razón*, marcado como el “*fuera de sí*”. Siendo el *momento negativo* el momento específicamente *dialéctico*, el cual sacude la rigidez del intelecto y de sus productos, otorgando fluidez a los conceptos, lo cual implica que salgan a luz una serie de **contradicciones** y **oposiciones** de diverso género.

De este modo cada determinación de intelecto se invierte en su determinación contraria, por ejemplo, en concepto de uno remitiría al de muchos; el de igual a desigual, el particular al universal, terminando este círculo en el momento especulativo

³⁰ Algunos autores lo referenciarán como *tesis/antítesis/síntesis*, en realidad Hegel lo utilizo en escasas ocasiones, prefiriendo utilizar un lenguaje mucho más complejo y articulado, denominándolos “*en sí*”, “*fuera de sí*” y “*para sí*”.

o absoluto de la **Razón** cuando se resuelven o superan dichos polos antagónicas transformándose a sí mismos en algo *superador o aufhebend*.

1.2.2.2. Los aportes de Marx.

Marx³¹ toma de Hegel su sistema complejo de categorías que contiene la filosofía dialéctica, comprendiéndola como “la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano” (Lenin, 1981: 31), con lo cual explica el movimiento de la realidad.

Estudia su obra, declarándose discípulo del gran pensador, renegándose a lo que sí hacían sus contemporáneos de considerarlo como *un perro muerto* (Marx, 1973:196) y recoloca su pensamiento críticamente, desde la perspectiva materialista, concibiendo a este filósofo como el único que expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de la dialéctica. Así lo refiere en algunos pasajes del Capital (1988):

“La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él, quien por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella,” (Marx, 1988: 20).

Sin embargo, a pesar del respeto y reconocimiento que tiene por el “viejo Hegel”, para Marx su concepción filosófica está invertida, con lo cual, cuando recupera las propias claves de la dialéctica hegeliana lo hace críticamente. Critica su idealismo al concebir el concepto como igual al real, invierte la concepción que sostiene que es la idea la que crea el real, y parte de que *“(…) es el modo de producción de la vida material el que condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario su ser social es el que determina su conciencia (…)”* (Marx, 1975:10).

³¹ Posicionarse críticamente con la obra hegeliana lo lleva también a revisar en profundidad tanto la obra de Aristóteles, al respecto de la lógica formal, como así también la de Kant, que sin quitar valor a su monumental pensamiento filosófico, la misma no concibe la contradicción en el proceso de conocimiento, y que escindido en su lógica trascendental, afirma la incognoscibilidad del objeto, en su indiscutible escisión del sujeto, refiriéndose a la dicotomía entre el pensar y el conocer.

Comprende que es preciso recuperar la historia de la sociedad humana, no de manera lineal ni refleja, sino con ritmos y tiempos propios que le permiten reconstruir el verdadero movimiento de lo real a través del materialismo histórico.

Marx opone al pensamiento hegeliano la dialéctica de la realidad efectiva, fundada en el movimiento de las oposiciones de la base concreta económica del movimiento de lo real. Aquí es donde utiliza pertinentemente los conceptos de *contradicción* y *negatividad*. De la lógica a la historia; de la metafísica del concepto al método historicista; lo **Real** no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. Así es como Marx lo expone con claridad en un pasaje del Capital (1988):

“Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso bajo el nombre de idea, es un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (...) en él la dialéctica esta puesta al revés. Es necesaria darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mítica”. (Marx: 1988; 19,20).

En otro pasaje de Marx, explica con profunda claridad su método dialéctico que se circunscribe a la realidad diferenciándose del idealismo absoluto de Hegel:

*“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida. Y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. **He aquí porque Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, profundiza en sí mismo y mueve por sí mismo, mientras el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.” (Marx, 2001: 21-22)** Las negritas son del autor.*

Subyacen en este lúcido análisis las categorías teóricas – metodológicas propias de la estructura dialéctica de la realidad. Principalmente la categoría de **totalidad concreta**, con su elemento constitutivo, la **contradicción**, que al reconocer su aspecto *negativo*, genera el aspecto *positivo*. Niega lo que existe, produciendo un cambio, una transformación, un movimiento necesario, que recorriendo las partes al todo, se adjudica ese todo como unidad de contrarios.

Marx se apropia de la categoría hegeliana de *totalidad* y toma la **Realidad** como movimiento, devenir, dinamicidad. Ese movimiento se convierte en el núcleo de la dialéctica, reconociendo su aspecto negativo, *unidad de lo diverso, síntesis de múltiples determinaciones*, como bien lo expresaba en los Grundrisse (Marx, 2001).

En relación a la concepción de historia y a la concepción de lo **Real** en tanto verdad desplegada, y en sintonía con lo que se viene analizando, resultan pertinentes las siguientes reflexiones por parte de Marx:

“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continua arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono, Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua”. (Marx, 2001: 26).

Se constituye una estructura dialéctica que integra una síntesis por oposiciones, en donde **la cosa** o **el ser** no se suprime al negarse como algo independiente y ponerse en relación con otras cosas (o seres), sino que se afirma y se realiza a través de su negación en una unidad superior, en la que ella misma y su contrario no son más que momentos.

Estos dos momentos -la **afirmación** y la **negación**- niegan la mera oposición y toma sentido aquí un tercer momento, superador, **la negación de la negación**, que posibilita la determinación de una nueva síntesis, que contiene dentro de sí los momentos

anteriores, momentos más ricos, más completos, más concretos, en donde las relaciones no son externas, que transcurre de lo indeterminado homogéneo a lo plenamente determinado, articulado, diferenciado, a la síntesis de todas las síntesis, la totalidad concreta, donde el todo produce las partes y ellas no preexisten al todo.

La **Realidad** -como conjunto de relaciones- se despliega en una trama compleja, esa trama como totalidad de lo existente, en donde el ser o la cosa es si se niega a sí misma como algo aislado.

Marx parte de la dialéctica hegeliana para investigar la realidad social, en donde la totalidad se configura como el principio metodológico que permite dilucidar cómo estudiar el fenómeno, cómo conocer los hechos; cómo responder con el punto de vista de la realidad concreta.

Lowy se refiere así en un pasaje en que cita a Goldman (*Recherches dialectiques*, p. 300):

“(...) Marx no mezcla un juicio de valor con un análisis objetivo, sino que hace, como lo hace en todos los lugares de su obra, un análisis dialéctico en el que comprensión, explicación y valorización son rigurosamente inseparables”. (...) su ciencia [la de Marx] no es sólo una ciencia de la realidad social; contribuye al tomar conciencia de ella, a crear esta realidad misma, o, al menos, a modificarla profundamente (...). Sin duda la realidad sienta las bases de la clase social emancipadora, pero es necesario que ésta tome conciencia de sí misma y de su rol universal en el curso mismo de su lucha. Sin esta toma de conciencia creadora, la liberación histórica del hombre sería imposible”. (Löwy, 2010: 47).

A lo largo de este recorrido teórico van madurando los conceptos básicos que nutren la concepción dialéctica del método. Son las condiciones históricas que posibilitan esta maduración³²; Marx desde el materialismo histórico aborda nuevamente los argumentos hegelianos, superando e invirtiendo la relación Razón (*idea*)- Realidad desde la teoría social que funda, explica y desentraña por qué el hombre (*pensante*) -en tanto ser social- está en condiciones de reconocer sus propias potencialidades y las del

³² Se vuelve a recuperar la reflexión realizada en párrafo anteriores, al respecto que la sociedad y su conocimiento de sí misma solo puede atribuirse como totalidad, en tanto que emerge como teoría social, *cuando el conjunto de las relaciones del hombre con el hombre (aparece) en la conciencia como la realidad del hombre; solo en el terreno del capitalismo de la sociedad burguesa es posible reconocer en la sociedad la realidad, porque es en este terreno, en el de la socialización de la sociedad, que el hombre se vuelve ser social..., que la sociedad se vuelve realidad del hombre. (Netto, 1997: 139)*

mundo, no estando a merced de los hechos que lo rodean, pudiendo así someterlos, pero ya no desde el precepto hegeliano que propone desplegar dichas potencialidades desde las normas más altas que propicia la **Razón** sino reconociendo sin embargo que al alcanzar estas concepciones, el hombre *pone en descubierto los antagonismos entre la razón y el estado de cosas existentes* (Marcuse: 1995).

Si para Hegel el momento especulativo es la mayor expresión de verdad en tanto *Razón Absoluta*, para Marx lo es en tanto momento de la praxis revolucionaria, que empieza y termina en la propia realidad efectiva y no ya en la Razón.

A pesar de lo frondosas e innegables contribuciones hegelianas las mismas culminan en el propio orden existente, en cambio la Teoría Social de Marx es una crítica a la totalidad de dicho orden, conllevando esto a su destrucción y superación.

Marx considera así a la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más desplegada y avanzada, siendo la **Razón** la única norma universal de la sociedad. Hegel consideraba que las formas sociales y políticas de la sociedad burguesa habían llegado a adecuarse a los principios de la **Razón**, significando esto que las más altas potencialidades del hombre podían ser desarrolladas en las formas sociales existentes (la propia sociedad burguesa). Marx se convierte en un crítico implacable ante esta concepción.

Así lo reflexiona Lefebvre H. en su libro *Lógica formal, lógica dialéctica* (2004): “(...) cuando Marx rompe con la teoría hegeliana del derecho y del Estado (...) atribuye otras fuerzas motrices a la historia, la atribuye a otras causas y razones, otro sentido (...) el motor del movimiento histórico no es la Razón sino la practica social (incluida las clases y sus relaciones en la práctica industrial) (...) Marx conserva, superándolo el concepto de la historia. Y retiene sobre todo la tesis de la *lucha a muerte*. Para que haya historia es preciso que las fuerzas en presencia lleven su conflicto hasta su término, hasta su resolución por una victoria o una derrota. Para Marx el espíritu del mundo, ya no es Napoleón³³, es la clase obrera, *cuya negatividad no tiene nada de especulativo*. (Lefebvre, 2004: 26)

³³ Esta referencia a Napoleón no es casual, ni histórica en si misma. En 1806 cuando Napoleón llega a Jena, Hegel circunstancialmente tiene un encuentro visual con Napoleón, quien se encontraba recorriendo la ciudad territorio montado en su caballo, Hegel queda impactado con esa imagen, al respecto escribe: “concentrado en un punto, a caballo extendía su poder y dominaba el mundo entero”

Marx subvierte la matriz hegeliana, comprende que la relación dialéctica entre ser social (existencia) y conciencia se halla en la lucha de clases devenida en las propias entrañas del propio proceso histórico que se genera en la lucha de clases donde se resuelven los verdaderos antagonismos y contradicciones del hombre, constituido en tanto un ser social históricamente situado.

(reale-antiseri; 1995; 100). Para Hegel, Napoleón era el “alma del mundo”, el hombre que encarnaba la tarea universal de su tiempo, pensaba que era el único hombre capaz de transformar las realizaciones de 1789 en un estado de orden y de vincular la libertad individual con la razón universal de un sistema social estable. (Marcuse, 1995: 169)

CAPÍTULO 2

DETERMINACIONES HISTÓRICAS, POLÍTICAS Y SOCIALES QUE CONFIGURAN LA CIUDADANÍA MODERNA

“Os horrorizáis de que queremos abolir la propiedad privada (...). En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos. (...). Más no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho., etc. Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase”.

(Karl Marx- Federico Engels,
Manifiesto del Partido Comunista)

2.1. La Revolución francesa y las ideas de los socialistas utópicos en la configuración del hombre moderno-ciudadano

Para comprender y explicar en su complejidad la categoría de ciudadanía moderna y/o emancipación política desde el materialismo histórico, se requiere de la explicitación de las determinaciones económicas, políticas y sociales que dieron surgimiento y fundamento –en el marco de la lucha de clases- a los procesos de ciudadanía, configurados por y a partir de sujetos colectivos inscriptos en la sociedad moderna.

Asumir este análisis desde esta perspectiva, implica concebir a la categoría emancipación política como una categoría ontológica. Según Marx las categorías ontológicas “expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo ciertos aspectos de esta sociedad determinada, de este sujeto” (Marx, 2001, 27), con lo cual indagarla desde el punto de vista teórico-metodológico (científico desde Marx) permite dilucidar y comprender como la misma se desarrolla históricamente, implicando revisar el propio entramado donde se constituye.

Al estudiar en profundidad los acontecimientos históricos de las revoluciones burguesas, principalmente la Revolución Francesa, se debe incorporar y explicitar también al universo intelectual, el conocimiento, en su interpelación y debates, con los cuales pensadores y filósofos llevaron adelante estas ideas.

En este apartado se expone el pensamiento político de la Revolución Francesa, -icono de la revolución política que marcó las bases materiales y jurídicas de la sociedad burguesa-, junto con el aporte de las ideas de los socialistas utópicos, -primeros pensadores que intentan resolver el problema de la desigualdad que aun persistía en el nuevo orden social-, y quienes contribuyen de manera inequívoca, desde sus teorías y acciones, a reflexionar sobre los procesos históricos de luchas sociales que los pueblos deben transitar para lograr su emancipación humana.

2.1.1 Las enseñanzas de la Revolución Francesa

Es innegable la fuerte influencia cultural-ideológica del acontecimiento histórico más importante del siglo XVIII: la Revolución Francesa. Si bien integra y es parte de las

revoluciones democráticas³⁴, sucedidas en los procesos históricos de la época de la crisis de los viejos regímenes europeos, fue la única que tuvo características universales (Hobsbawn, 2007).

Las contradicciones económico-políticas de Francia del siglo XVIII conllevan a una crisis que obliga a la aristocracia a convocar al Tercer Estado (integrado por las fracciones más radicalizadas de la burguesía), en apoyo a la lucha contra la monarquía.

Se inicia así el proceso revolucionario que transcurre entre 1789 y 1799. En este proceso, la Revolución y su Programa tuvieron marchas y contramarchas, pasando de tomar medidas cada vez más radicalizadas, medidas que denotan su carácter liberal y/o también más conservador. Lo expresan así las diferentes constituciones que fueron proclamadas en ese periodo.

Primero surge la constitución de 1791, hecha a medida de la burguesía y contra el mundo plebeyo, ya se expresan aquí las nociones de “ciudadanos activos”, propietarios con derecho a voto y “ciudadanos pasivos” representados por la pequeña burguesía, el artesanado, los obreros y campesinos.

En su proceso ascendente, la Revolución profundiza su Programa, y con la conformación de la Comuna de París en 1793, se sanciona una nueva constitución, la más radical de todas, que si bien no logra abolir la propiedad privada plantea límites a la misma y una profundización democrática, a partir del sufragio universal, donde de manera inédita se instaure el voto directo. Así como también se proclama mayor igualdad en cuanto a que la Ley se aplique por igual a todos los ciudadanos y por el derecho a la supervivencia, mayor impuesto para los más acaudalados, entre otras medidas políticas y económicas.

Luego la Revolución comienza a retroceder: disuelta la Comuna, se inicia en 1794 el Termidor, un período de reacción creciente, que con la conformación del Directorio consolida una nueva y tercera Constitución, que desanda el camino democrático marcado por la del '93, aboliendo el sufragio universal, liberando precios y recortando poderes populares (Sartelli, 2008).

³⁴ Se destacan así las revoluciones democráticas de Irlanda (1782-1784); Bélgica (1787-1790); Holanda (1783-1787); Inglaterra (1779)

Se evidencia como esta burguesía se caracterizó por su heterogeneidad: al interior de la misma hubo una puja de intereses, tanto en las ideas económicas y políticas como en cuanto a las ideas teóricas e ideológicas, que se expresaron de manera controvertida a lo largo de todo el proceso revolucionario.

La Revolución Francesa inaugura los términos de **nación** y **patriotismo** en su sentido moderno (Hobsbawn, 2007), diversifica la categoría de **pueblo** que se distingue de la de **burgués**. Y en un proceso complejo y contradictorio, a través de sus diferentes constituciones, reconfigura la categoría de **ciudadano**, la cual incluye a partir de aquí a todos los sectores de la sociedad, conteniendo tanto a la clase media como a los pobres urbanos que integran a la incipiente clase proletaria, pasando por los comerciantes y capitalistas hasta representantes del clero y la nobleza.

Es así como entre 1789-1791 -ante el derrocamiento de la monarquía- la burguesía instala, victoriosa, la República Democrática Jacobina; consolidada por la alianza entre la clase media y las masas obreras, inaugura revolucionarios cambios que se expresan en su texto fundacional de 1789: *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, que coloca en igualdad a todos los ciudadanos ante la ley y la justicia.

Inaugura e incorpora derechos que desde una concepción liberal-burguesa se consideran *naturales* e *imprescriptibles*, como la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Todo esto sintetizado en sus conceptos universales de ***libertad, fraternidad e igualdad***.

La Revolución rompió plenamente con las tradiciones del pasado: la burguesía batallando en el campo político se despojó totalmente del manto religioso y retiró los últimos vestigios del feudalismo. Crea, mediante el Código Civil, una adaptación magistral de las relaciones capitalistas modernas del Antiguo Derecho Romano, conteniendo y justificando las relaciones jurídicas como la amalgama necesaria para sostener las reformas del derecho de propiedad que inauguraban las nuevas relaciones sociales en la producción de mercancías.

Se constituyó el Estado Moderno como la máxima expresión de la racionalidad universal. Un Estado mediado por la **ley**, expresión de la voluntad general, pública, que a través de la división de poderes, representaba la conciencia de sí del pueblo organizado. Una ley soberana que -como norma general y abstracta- solo permite dar ciudadanía a intereses no particularistas, por lo tanto garantiza la igualdad.

Se materializa la relación entre Estado y Sociedad Civil, la producción jurídica expresada en ley a través de su ordenamiento normativo, en cuyo contenido se reglamentan las relaciones fundamentales que garantizan la convivencia y/o supervivencia entre los diferentes grupos sociales, sean ya en sus esferas política (el Estado) como económica (Sociedad Civil).

2.1.1.1. El legado del liberalismo inglés a la Revolución Francesa

Si bien se considera a la burguesía francesa de 1789, como la clase que representa a toda la sociedad moderna en contraposición a los representantes del feudalismo, como la monarquía y la nobleza, cabe recuperar también el antecedente de la gran Revolución Inglesa, realizada un siglo antes, que abarcó desde la Guerra Civil en 1648 hasta la llamada Revolución Gloriosa de 1688.

Esta Revolución expresa el primer enfrentamiento entre la monarquía absolutista y una burguesía que se iba fortaleciendo, conformada por pequeños terratenientes y una incipiente burguesía comercial e industrial, y que a su vez aglutinaba a un sector más empobrecido, como así también más radicalizado, que representaba a los sectores más proletarizados de la ciudad y el campo, los llamados “Levellers” y “Diggers”.

La Revolución abre sus puertas al capitalismo liberal, poniendo fin al absolutismo y el predominio del parlamento sobre la monarquía. Sus medidas expresadas en la Declaración de Derechos limitaron el poder de los monarcas y garantizaron el derecho del Parlamento a elecciones libres y a legislar. Se conformó la Monarquía Constitucional, echándose así por tierra, la concepción del derecho divino para gobernar.

Es el comienzo de la supremacía social y económica de la burguesía, basada en los derechos individuales, la libre acción económica y el interés privado, creando las *premisas políticas* para el posterior desarrollo del capitalismo en Inglaterra.

Estas premisas políticas se sostenían en el pensamiento filosófico liberal surgido entre el siglo XV y XVII. Así como Smith (1723-1790) y Ricardo (1772-1823) son los mayores exponentes de la economía política clásica, Hobbes³⁵ (1588-1679) y Locke³⁶

³⁵ Hobbes (1588-1679) sostiene que cada hombre es distinto a los demás hombres y en consecuencia estas separado de ellos, *el hombre como un átomo de egoísmo*. Con lo cual el hombre no se halla ligado por naturaleza con los demás, nunca podrá constituir un consenso espontáneo como sucede entre los animales, primará la envidia, las disputas, los odios; los hombres no se sostienen por el bien común sino

(1632-1704) se constituyen en los mayores exponentes del pensamiento filosófico político liberal. Si bien no son contemporáneos están atravesados por los avances y cambios vertiginosos que traía aparejado el advenimiento de la sociedad burguesa en pleno SXVII (guerra civil, competencia, crisis y decadencia del *Anciém Regime*).

Sus ideas tienen varias similitudes: concepción individualista del hombre; la ley como ley de auto-conservación, la realización de un pacto o contrato para salir del estado de naturaleza, y por último la sociedad política como remedio a los males y problemas en el estado de naturaleza. (Várnagy, 2000)

Sus ideales son retomados por los revolucionarios estadounidenses de 1776 y por los franceses de 1789, se incorporan los mismos a la Declaración de Derechos de la Constitución estadounidense y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa.

Muy esclarecedoras son las reflexiones de Marx que señala al respecto en un artículo publicado en la “Nueva Gaceta del Rhin” (1848):

por la división del bien privado y el bien público; las novedades serán motivos de guerras y discordias, fomentando desde la palabra la acusación y la ofensa entre los hombres. Estas premisas lo llevan a concluir que los hombres se hallan en una condición de guerra de todos contra todos, en donde cada uno tiende a apropiarse de todo lo que le sirva para su supervivencia y conservación y como todos tienen derechos sobre todos y la naturaleza no pone ningún límite, el *“hombre se transforma en lobo para el hombre”*. Ante esta mirada Hobbes sostiene que el hombre puede superar esta situación, si comienza a racionalizar las leyes de la naturaleza, significa racionalizar el egoísmo, las normas que permiten satisfacer el instinto de autoconservación. Propone en su obra más relevante, El Leviatán, 19 reglas o leyes de la naturaleza que la Razón debe impartir para que los hombres vivan en sociedad, pero concluye que dichas leyes no se cumplirán por sí mismas, es preciso que exista un poder que obligue a respetarlas. **Aquí surge la teoría más radical del Estado Absoluto, donde el Estado no es algo natural sino artificial, es preciso que los hombres encarguen a un hombre su representación, en donde el poder del soberano (o de la asamblea) sea indivisible y absoluto, quien detendrá de manera irrevocable todos los derechos del ciudadano.**

³⁶ Locke (1632-1704) se lo considera como el primer gran teórico del liberalismo, sostenía que todo gobierno surge de un pacto o contrato revocable entre individuos, con el objetivo de proteger la vida, la libertad y la propiedad de las personas. Sus ideas afirman la libertad del individuo y resguardan la limitación de los poderes del Estado. El pensamiento de Locke se irá modificando a la par de los acontecimientos políticos y sociales de su época. En la época de la Restauración (1661) tiene una concepción similar a la de Hobbes, autoritaria y legitimista, bregando por un Estado que garantice el orden y la tranquilidad ante el temor y la amenaza de la masa ingobernable que se encontraba en la sociedad, su pensamiento se modifica en víspera de la revolución de 1688, transformándose en su ideólogo, quien defiende los intereses de la burguesía enfrentando a los vestigios del feudalismo. Se convierte en el filósofo liberal cuyas ideas sostienen con solidez teórica los fundamentos que justifican los derechos inalienables y el derecho a la rebelión cuando el gobierno no cumple con lo que se le ha encomendado. Lo importante serán los derechos del individuo y no el orden o seguridad del Estado. Concibe al Estado no como una creación de Dios sino como una unión política consensuada y realizada a partir de hombres libres e iguales. Se enfrenta a sí a las posturas absolutistas de Hobbes.

“Las revoluciones de 1648 y la de 1789 no fueron revoluciones *inglesas* y *francesas*; fueron revoluciones de tipo *europeo*. No representaban el triunfo de una *determinada* clase de la sociedad sobre el *viejo régimen* político: eran la *proclamación de un nuevo régimen político para la nueva sociedad europea*. En ella había triunfado la burguesía; pero la *victoria de la burguesía* significaba entonces el *triunfo de un nuevo régimen social*, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la concurrencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales”³⁷ (Marx, 1957: 38).

En este plano, conviven componentes defensores de una matriz liberal³⁸, que conciben al derecho natural y a la libertad como el derecho a ultranza de defender la propiedad privada y al individuo frente a las arbitrariedades del poder público o colectivo, en contraposición a las *teorías democráticas*, que cuestionan la propiedad privada y la desigualdad y reivindican una sociedad basada en una comunidad de individuos donde - desde una voluntad general- se respeten sus derechos de libertad e igualdad pero en su calidad de ciudadanos.

En este sentido, se recuperan y ponen de relevancia las ideas democráticas que llevaron adelante grandes pensadores franceses del siglo XVIII, entre los cuales se destaca Rousseau (1712-1772) de quien emergió el socialismo moderno y del cual la gran mayoría de pensadores y activistas se sienten su heredero.

Rousseau se erige como uno de los principales representantes del enciclopedismo racionalista de mediados del siglo XVIII, su pensamiento político tuvo gran influencia en la Revolución Francesa.

Como mayor exponente de la teoría política clásica francesa, sus concepciones sobre Estado, Sociedad Civil y ciudadano fueron tomadas por una burguesía naciente en una lucha teórica frente a las ideas atávicas del feudalismo. El autor del “Contrato Social” y

³⁷ Las cursivas corresponden al autor.

³⁸ Nos referimos aquí a las ideas inauguradas por Locke (1632-1704), ideólogo de la Revolución Gloriosa de 1688 que sentó las bases teóricas del liberalismo. Sus ideas son también parte influyente en la Ilustración francesa (ej. Montesquieu).

del “Discurso sobre el origen de la desigualdad”, realizó una crítica radical a las instituciones políticas y al Estado, enunciando que la soberanía del pueblo solo será posible a partir de una comunicación plena entre los ciudadanos, sin mediar partidos o facciones dentro del Estado.

A pesar de que su obra reviste de un carácter idealizado del hombre, con la pretensión de volver a un estado primitivo, natural y sencillo, no reniega de los cambios que se avizoran en la sociedad naciente. Es el ideólogo del contrato social, propone que es el hombre quien debe decidir y definir la organización en la sociedad, enfrentándose así a las ideas feudales de la sociabilidad natural, que argumenta que es la naturaleza divina quien media entre los hombres.

Ya en su concepción política se evidencia la oposición entre Sociedad Civil y Estado, al plantear la necesidad que -ante la enajenación de los atributos humanos que se dan entre los individuos- debe mediar un contrato, caracterizando así al Estado como una creación de lo social.

Con lo cual, el contrato social posee dos características: de *asociación* como un producto que se genera la Sociedad Civil y como *dominación* cuyo producto es el Estado. Dicho de otro modo, un pacto de asociación fundante de la Sociedad Civil y un pacto de dominación fundante del Estado, con el objetivo de que la delegación del interés particular (individual) se transforme o devenga en un interés general (comunidad/Estado).

Plantea una sociedad igualitaria, responsabilizando a la propiedad privada como principal causante de la desigualdad, y si bien no propone su abolición, considera que se debe garantizar que todos los ciudadanos tengan asegurados los medios de subsistencia, en donde los pobres no se encuentren obligados a venderse a los ricos.

2.1.1.2 Primeras controversias entre la Libertad y la Igualdad

Es así como la vanguardia intelectual de la Revolución Francesa, retoma principalmente el republicanismo radical de Rousseau como así también las ideas liberales de Locke. Cabe aclarar que dicha vanguardia era heterogénea tanto en su ideología como en sus métodos para organizar y llevar adelante la dirección política de la Revolución. Entre las fuerzas en pugna se expresan disímiles posiciones: conservadores de derecha (girondinos), moderados de centro con actitudes reformistas

y conciliadoras (un sector de los jacobinos) y los radicalizados de izquierda (neo jacobinos) perteneciente en su mayoría a la Comuna y a los Sans-Cullottes.

Estos líderes³⁹, si bien representaban a diversas fracciones de la Revolución, y a pesar de sus controversias, equívocos y limitaciones históricas, adoptaron actitudes verdaderamente revolucionarias. Partiendo del privilegio y dominancia de la Razón, no reconocen ningún poder exterior a ella, tanto la religión, la concepción de la naturaleza, la sociedad como el orden estatal, todo, es sometido a la crítica más despiadada. Todo cuanto exista es sometido a la firmeza de la Razón (Engels, 1986).

Las formas anteriores de Sociedad y Estado, en particular las del Antiguo Régimen, son impugnadas como ideas irracionales, que solo representaban el prejuicio, lo atrasado, la injusticia, la superstición, el privilegio y la opresión (Engels, 1986). Se impone un concepto de Estado que debe constituirse siempre como representación, como mandante de asuntos particulares, ante el principio rousseauiano que postula que no es la Constitución quien debe crear al pueblo sino el pueblo quien crea la Constitución.

Así todo, el conjunto de los programas políticos contenidos en las Constituciones de Francia de 1793 y 1795 se definen en torno a los conceptos de *libertad e igualdad*, sin embargo, cada fracción de clase las reivindican de acuerdo a sus intereses.

Para las fracciones aristocráticas la *libertad y la igualdad* significaban la limitación al poder absolutista, para la burguesía, tanto jacobinos (considerado el ala izquierda de la burguesía), como girondinos (considerada el ala de derecha), *libertad* significaba la abolición de los derechos feudales e *igualdad* quería decir igualdad de derechos. Los sectores más radicalizados de los sans-culottes, los llamados *enragés (rabiosos)*, estaban más preocupados por la *igualdad* que por la *libertad*, en todo caso pensaban que la *libertad* estaría condicionada por la *igualdad*. (Sartelli, 2008)

³⁹ Amerita destacar aquí que fueron incontables los jóvenes revolucionarios que participaron tanto en los acontecimientos previos a la Revolución como los que lucharon en ella. Podemos distinguir entre ellos a Meslier (1664-1733), Morelly (sin datos) y Mably (1709-1785), precursores de la revolución, a sus principales dirigentes jacobinos, a Robespierre (1758-1794), Saint-Just (1767-1794), Danton (1759-1794), Marat (1743-1793), Babeuf (1760-1797), a los dirigentes de los sans culottes como Roux (1751-1797), Leclerc (1771-1796), Herbet (1757-1794), Chaumette (1763-1794) y Varlet (1764-1837); a los babouvistas como Bounarrotti (1761-1837), Fouchet (1744-1793), Darthé (1765-1797), Marechal (1750-1803); Dézamy (1808-1850) entre otros. Todos ellos, muy jóvenes, dieron su vida por la Revolución.

Pero estas concepciones del mundo, por su condición de clase, no podían concebir la eliminación de la propiedad privada, considerando que la mayoría de ellos eran propietarios (con mayor o menor caudal)⁴⁰.

Se constituye así, un hecho histórico de gran envergadura, la burguesía como clase logra y consolida la ***emancipación política***, donde ocupa un lugar relevante la ***ciudadanía***, con sus avances y sus límites. Por un lado, coloca las bases para construir la república democrática burguesa, asentada en la igualdad de la naturaleza y por los derechos inalienables del hombre y por otro lado, realiza este movimiento sin cuestionar la propiedad privada.

Es interesante aquí, sin embargo, reflexionar cómo el proceso histórico que abre la Revolución Francesa hacia determinadas coordenadas históricas, también inicia y genera un proceso de ruptura en el cual la situación política-social madura rápidamente. ¿En qué sentido? Como ya se expresó, fue la más profunda de todas las revoluciones, por un lado la burguesía pudo sostener una total hegemonía política, sobre la base de construir la república burguesa, pero por otro lado esto implicó nuevas configuraciones entre los intereses y las relaciones de clases.

La Revolución Francesa, proceso en el cual la burguesía nunca perdió su dirección, constituye las bases políticas de la sociedad capitalista, conteniendo por lo tanto en sí misma los intereses antagónicos y contradictorios que se irán gestando entre las dos clases fundamentales: burguesía y proletariado.

En este sentido, es interesante y esclarecedor el siguiente párrafo de Engels:

“Hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa” (...) (Engels, 1986: 51).

Un momento histórico complejo, en que las contradicciones entre las clases, que se encontraban principalmente entre la aristocracia feudal y la burguesía, comienzan a

⁴⁰ Se recupera que hasta en el sector de los sans-culottes tenían algún grado de propiedad (artesanos, pequeños patrones, tenderos), todos muy presionados por la expropiación que ejercían sobre ellos las empresas capitalistas y por la crisis económica. Solo una minúscula parte de los sans-culottes eran asalariados. (Sartelli, 2008)

modificarse, a mutarse, y poco a poco, dichas contradicciones se materializan en nuevas pujas de poder, trasladándose hacia la burguesía y al proletariado naciente.

Es así como la burguesía en su nacimiento contiene una contradicción, en sus entrañas lleva su propia antítesis, *el proletariado*. En la misma situación en que los maestros de los gremios se convertían en burgueses modernos, los oficiales y jornaleros no agremiados y también los campesinos transformaban se en proletarios (Engels, 1986).

Y a pesar que aún no se habían definido en su forma moderna, comienzan ya a mostrarse los primeros conflictos entre la burguesía revolucionaria y el proletariado incipiente (protoproletarios).

2.1.2. Mably, Babeuf, Bounarroti: las ideas revolucionarias de los socialistas utópicos

Con el advenimiento de la sociedad burguesa se fueron desarrollando ideas que irían más allá de los principios liberales republicanos. Ideas que buscan el igualitarismo o una sociedad signada por la igualdad y que estuvieron presentes, *in nuce*, en mayor o menor medida, en los diferentes procesos emancipatorios o de lucha de clases de todas las épocas históricas.

Entre el siglo XVI y el siglo XVII, estas ideas se presentan revestidas de descripciones utópicas e ingenuas sobre la sociedad⁴¹, siendo recién en el siglo XVIII, producto de la agudización y contradicción entre las clases, que se logran desplegar bajo el pensamiento socialista utópico o bajo las primeras manifestaciones teóricas sobre el comunismo.

Como ya señaló Engels:

“(...) Al lado del gran movimiento burgués que se desataba, estallaban movimientos independientes de aquella clase que era el precedente más o menos desarrollado del proletariado moderno (...) Y estas sublevaciones revolucionarias de una clase

⁴¹ Nos referimos aquí a los pensadores del siglo XVI y del siglo XVII que realizaron las primeras descripciones utópicas de un régimen ideal de sociedad, entre los principales se consideran al alemán Münzer Thomas (1489-1525), al inglés Thomas Moro (1478-1535) y al italiano Campanella (1568-1639).

incipiente son acompañadas a la vez, por las correspondientes manifestaciones teóricas” (Engels, 1986:52).

Es así como surgen los primeros pensadores de ideas pre-marxistas del siglo XVIII, aún referidos como comunistas ascéticos, con interesantes matices y diversidades entre sí, a pesar de su secuencia cronológica que marca tiempos históricos (o coyunturas) diferentes.

Así lo expresan **Morelly (1755-S/F)**⁴² y **Mably (1709-1785)**⁴³: son contemporáneos a Rousseau y antecesores de la Revolución Francesa. Primeros socialistas utópicos, sus ideas presentan concepciones de avanzada y modernas en torno a la sociedad, si se las sitúa en función de los tiempos históricos en que se encontraban: sus interlocutores eran campesinos y sus enemigos los nobles.

Representan las ideas más radicalizadas de la Ilustración; sus principios, si bien eran republicanos, proponían la abolición de la propiedad privada y definían al Estado a partir de la estructura económica-social y no de la política, conllevando esto a una concepción de “democracia total” o directa.

Morelly, representante de la filosofía enciclopédica, sostiene que el régimen feudal está basado en la ignorancia y el prejuicio, contradiciendo a la razón y a la naturaleza. Considera que había que restablecer las leyes de la naturaleza en las relaciones sociales a partir de llevar a la práctica las bases racionales en la organización social.

Ubica a la propiedad privada como la única y primera causa de todos los males, que aniquila la honestidad natural de los hombres y los lleva hacia la codicia y al vicio.

Para la realización de una sociedad comunista formula tres leyes fundamentales: 1º Proclama la abolición de la propiedad privada; 2º Exige que se garantice el derecho a todos los ciudadanos al trabajo y 3º Brega por la obligación de cada uno de trabajar en interés de la utilidad “social” de conformidad de talentos, fuerzas y edad.

⁴² **Morelly**: de quien no se sabe a ciencia cierta su nacimiento y muerte, pero si que publicó su obra “Código de la Naturaleza” anónimamente en 1755 siendo recién en 1864 su reconocimiento póstumo.

⁴³ **Mably**, Gabriel Bonnot de, (1709-1785) abate francés. Escritor que influenciado por las ideas de Rousseau es autor de numerosas obras filosóficas, históricas y políticas. La más importante de ellas “Derechos y Deberes del Ciudadano” (escrita en 1758 y publicada en 1789) postula que el hombre por naturaleza, a pesar del egoísmo sigue las reglas de la moral. Siendo que en el hombre, la razón y la libertad le son inherentes para organizarse en sociedad, debe relacionar esa organización con el poder del Estado.

Propone también la creación de almacenes y mercados sociales donde esté prohibida la compra-venta particular entre ciudadanos. Le es indiferente cualquier tipo de representación social, ya sea democrática (donde gobierna el pueblo) o monárquica (donde gobierne el Rey) aduciendo que sin propiedad privada no hay peligro de sometimiento.

Condicionado por un tiempo histórico donde la manufactura recién comenzaba, proponía que ante la escasez de productos la igualdad se garantizaría en la lucha contra el lujo.

En **Mably**, el radicalismo de sus ideas tiene una fuerte influencia de Morelly: plantea que la igualdad es una ley natural de los hombres con lo cual se enfrenta a las castas y privilegios del feudalismo.

Afirma que la propiedad privada no existió siempre, que hubo un estado “natural” en que todos trabajaban en común según sus necesidades. Considera que la implementación de la propiedad privada trajo aparejada todas las calamidades que vive el hombre, engendrando la desigualdad, el despotismo y la esclavitud y sostiene que riqueza y moralidad son incompatibles.

A pesar de cierta posición escéptica en la que plantea que los nobles y acaudalados nunca resignarán su riqueza y que por otro lado los pobres y los no-nobles nunca lograrán la igualdad, elabora un proyecto de legislación, el cual formula leyes contra el lujo y contra la desigualdad de bienes, desde principios ascéticos.

Propone también restringir el comercio y elabora leyes agrarias que distribuyan las tierras para evitar la posesión y acumulación de riqueza por parte de los terratenientes. Realiza un análisis de régimen político del Estado, basándose en la teoría contractual donde los hombres, al dejar su estado natural y formar una sociedad, se vean obligados a crear un poder político y nombrar gobernantes que hagan cumplir la ley.

En la más importante de sus obras, denominada “Derechos y Deberes del Ciudadano” -escrita en 1758 y publicada en 1789- postula que el hombre por naturaleza, a pesar del egoísmo, sigue las reglas de la moral. Siendo que en el hombre la razón y la libertad le son inherentes para organizarse en sociedad, deberá relacionar esa organización con el poder del Estado (Gutierrez-Alvarez: 1988).

Extrae de dicha teoría conclusiones revolucionarias, planteando que los ciudadanos están obligados a subordinarse al Contrato Social solo si el Rey lo cumple estrictamente, con lo cual se pronuncia por un régimen democrático donde el soberano sea el pueblo, en contra del Rey y de que éste sea quien administre las finanzas.

En el proceso de la Revolución Francesa se desprenden distintos movimientos independientes a la clase burguesa, surgiendo una pequeña proporción de asalariados pertenecientes a los *sans-culottes*, continuadores de los “enrages”, considerados como el protoproletariado que se estaba iniciando.

Este movimiento es liderado por los comunistas ascéticos, cuya máxima expresión se encuentra en la figura de **Babeuf (1760-1797)**⁴⁴. Sus ideas en un principio marcadas por un idealismo primitivo, fueron transitando un camino de madurez teórica-política condicionado por el propio desarrollo de las fuerzas productivas que se iban gestando en la nueva sociedad burguesa, con lo cual tuvieron el gran desafío de no “construir” sociedades ideales por fuera de la sociedad real.

Los comunistas ascéticos fueron los principales protagonistas: al desplegar y sostener las acciones más radicalizadas de la Revolución, pretendían la igualdad económica, señalando como un defecto de la Constitución de 1793 la defensa de la propiedad privada.

Se considera a **Babeuf** y sus ideas, un producto muy temprano de la propia revolución burguesa. El primer teórico comunista moderno que escribió en su “Manifiesto de los Plebeyos” sobre la insurrección proletaria y la importancia de la organización política de la clase oprimida. Como buen analista revolucionario realiza una crítica socialista a

⁴⁴ **Babeuf**, Francois o Graco (1760-1797), teórico comunista francés. Especialista en derecho y comisionado en tierras. A partir de su oficio como agrimensor tuvo un profundo conocimiento del mundo feudal que lo hizo reflexionar sobre las causas de las desigualdades que presenta esa sociedad. Desde una posición radical se suma a la Revolución Francesa, en una lucha enérgica por la abolición del feudalismo, contra la propiedad feudal, contra las cargas impositivas feudales y por la distribución de las tierras comunales.

Varias veces es arrestado por organizar y participar en acciones directas, una de ellas contra el gobierno termidoriano (1795).

Editó el periódico el Tribuno del Pueblo y organizó el Club del Panteón, instrumentos políticos para difundir sus ideas. También creó sociedades secretas, desde donde conspiró para preparar un levantamiento contra el Directorio en la etapa más controvertida y contrarrevolucionaria de la Revolución. Al ser delatado sobre estos planes, fue apresado y ajusticiado (decapitado) en 1797 por el Directorio del gobierno termidoriano.

la Revolución Francesa, a partir de un balance de lo sucedido en su proceso de contrarrevolución.

Preparó un programa a nivel nacional para una economía socialista, ocupándose de las tareas prácticas que implican la transición hacia una nueva sociedad, elaborando todas las medidas que un gobierno revolucionario necesitaría tomar para profundizar el igualitarismo.

Su programa y respectivas acciones representan lo más avanzado de la conciencia del incipiente proletariado que se estaba forjando. Sus propuestas programáticas bregan por la abolición de la propiedad privada, en defensa de la igualdad económica como base de la igualdad política.

Se caracterizó por su gran esfuerzo para implementar sus principios e ideas revolucionarias en la realidad, con el fin de profundizar lo enunciado en la Constitución de 1793, y aduciendo que para tal profundización era necesario fundamentalmente tomar medidas de orden económico.

Discípulo de **Diderot**, **Rousseau** y de **Mably** entre otros, su teoría contenía elementos del socialismo utópico, convirtiéndose en un pensador que se inscribe en esta corriente, su similitud principalmente era concebir la igualdad como igualdad natural pero su diferencia primordial era que para llegar a dicha igualdad, el pueblo debía apoderarse del aparato del Estado, implementar medidas extremas como la destrucción de la propiedad privada y la distribución de la riqueza.

Revaloriza la organización política y el papel de la dirección de dicha organización política en esa lucha. Sus ideas; contienen el antecedente más inmediato de las ideas marxistas del Partido Proletario y de la dictadura del proletariado.

Babuef y sus partidarios -entre ellos, sus principales dirigentes: **Bounarroti**⁴⁵ (1761-1837) y **Marat**⁴⁶ (1743-1793), se distinguen de las demás corrientes del socialismo

⁴⁵ **Bounarroti**, Philippe-Michel: comunista ítalo-francés (Pisa 1761-Paris 1837). Estudio Derecho. Participó tempranamente en sociedades secretas que lo involucraron con los acontecimientos de la Revolución Francesa. En una primera etapa se posiciona como un ferviente jacobino, sufriendo por ello el exilio, después de la caída de Robespierre, va a la cárcel donde conoce a Babeuf. Será presidente del Club de Panteón (neo jacobinos) y colabora con Babeuf en la Conspiración de los Iguales. Después del asesinato de Babeuf en 1797, es el responsable de sistematizar y propagar las ideas babouvistas, transmitiendo incansablemente las ideas de la revolución social y la abolición de la propiedad privada a los revolucionarios de principios de siglo XIX, ya que recupera la memoria de los hechos publicando en 1828, "La Conspiración de la Igualdad llamada de Babeuf", teniendo principalmente gran influencia en

utópico, critican la igualdad formal “sobre el papel en la ley” y oponían a ésta la igualdad de bienes. Plantean que la propiedad privada es la causa de la desigualdad y que mientras haya ricos y pobres la Revolución estará inconclusa.

El babouvismo es la primera manifestación orgánica del movimiento comunista⁴⁷, tanto Marx⁴⁸ como Engels lo retoman ineludiblemente. (Sartelli, 2009)

Escribe Engels:

“A pesar de sus limitaciones históricas pudieron enunciar que la reivindicación de la igualdad no se limitaba a los derechos políticos sino que se extendía a las condiciones sociales de vida de cada individuo; ya no se trataba de abolir tan solo los privilegios de clase, sino de destruir sus propias diferencias (...)” (Engels, 1986: 53).

Sin embargo, estas fracciones y sus dirigentes con ideas libertarias, a pesar de su anhelo por la sociedad comunista, nunca llegarían a conquistar la emancipación humana por sus limitaciones históricas, como claramente plantea Marx al respecto en el Manifiesto Comunista:

“Las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizada en tiempo de efervescencia social, en el período del derrumbamiento de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente, tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales

los obreros franceses blanquistas como en los obreros ingleses cartistas y la Liga de los Justos. Por enfrentarse y conspirar contra el régimen bonapartista pasará mucho tiempo en la cárcel.

⁴⁶ **Marat**, Jean Paul. Médico francés (1743-1793). Discípulo de Rousseau, es un destacado dirigente de los jacobinos, siendo uno de los principales teóricos que elaboraron el Programa de la Revolución, donde sostiene que el derecho de existencia es previo al derecho de propiedad. Portavoz de la corriente igualitaria de 1789 publica “El amigo del Pueblo”, uno de los diarios más importantes del movimiento revolucionario. Situado a la izquierda jacobina se enfrenta a los moderados, llamando a la insurrección en 1790. Murió asesinado por los girondinos en 1793.

⁴⁷ Este legado del comunismo de Babeuf es retomado en la década del 40 del siglo XIX, donde comienza a organizarse como partido político, el cual, reivindica la lucha de clases, las transformaciones en la base material de la sociedad y la búsqueda del poder estatal. (Sartelli, 2009)

⁴⁸ Ante estos pensadores, Marx se ubica como un jacobino radical que tomando tanto a revolucionarios como Morelly y Mably o como a Greco Babeuf, Bounarroty y Marat del siglo XVIII, conoce en profundidad el pensamiento de los primeros comunistas que basaban sus ideas en la abolición de la propiedad privada, tanto las descripciones utópicas precedentes a ellos, como las surgidas a posteriori, que incluyen a la de los tres principales utopistas que encarnan dicho pensamiento en el siglo XIX, como Saint Simón, Fourier y Owen. Se nutre de todas estas corrientes para desarrollar su teoría social, superándolas desde el socialismo científico que elabora junto a Engels.

que surgen solo como producto del advenimiento de la época burguesa” (Marx, 1957: 32).

En todo caso, las ideas de estos pensadores libertarios (la mayoría de ellos pertenecientes a la naciente burguesía) “no podían romper las fronteras que su propia época les trazaba”: al enfrentar a la estructura y poder feudal, se enfrentaban al antagonismo general entre explotadores y explotados, bajo el antagonismo entre nobleza feudal y burguesía, con lo cual las ideas comunistas y sus acciones radicalizadas quedaban subsumidas a la clase burguesa, quien se constituiría como representante de todo el resto de la sociedad, arrogándose el hecho que sus intereses no pertenecían solo a su clase sino a toda la *humanidad doliente* (Engels, 1986).

2.1.3 Saint Simón, Fourier y Owen: Socialistas utópicos precursores de las ideas reformistas del SXIX.

Muy distinta es la situación histórica en la que desarrollaron las ideas los tres grandes utopistas del siglo XIX, como **Saint Simón (1760-1825)**⁴⁹, **Fourier (1772-1837)**⁵⁰ y **Owen (1776-1858)**⁵¹: las mismas se recuperan entendiendo que estos precursores del socialismo utópico abonan con sus reflexiones en ciertas determinaciones que operan a

⁴⁹ **Saint-Simón (1760-1825)** fue uno de los principales representantes del socialismo utópico de Francia del siglo XIX. De extracción aristocrática, renuncia a su condición de noble (Conde de Saint-Simón) por su apoyo a la Revolución Francesa, que si bien no participó en la misma, si adscribió a las ideas de libertad y de igualdad de derechos políticos de los ciudadanos.

Decepcionado por los resultados de la Revolución, que no pudo resolver las contradicciones del régimen social de Francia, a partir de 1802 comienza a elaborar proyectos que puedan reconstruir la sociedad humana desde una base nueva donde prevalezca la justicia.

⁵⁰ **Fourier, Francisco (1772-1837)**, junto a Saint-Simón es otro de los principales representantes del socialismo utópico en Francia. Perteneciente a una familia de comerciantes, desde su juventud estará ligado a los sucesos de la Revolución Francesa, ejerciendo gran influencia sobre sus ideas y concepción del mundo.

Sin embargo llega a la conclusión de que esta Revolución no condujo al triunfo de “la Razón y de la libertad”. Realiza una crítica aguda al capitalismo, denunciando que trae consigo las peores calamidades y privaciones para la gran mayoría del pueblo (los trabajadores).

⁵¹ **Owen, Robert. (1776-1858)** Perteneciente a una familia trabajadora, siendo obrero de pequeño, como un caso extraordinario, dirigió a los 19 años una hilandería de algodón, para luego ser, unos años mas tarde, socio gerente de una importante fabrica de hilandería en Escocia.

Por una gran sensibilidad por lo social y por la influencia propia de la época de la Ilustración, en la dirección de su fábrica llevará a la práctica una serie de medidas filantrópicas con el fin de mejorar las condiciones de vida de los obreros. Es así, como logra reducir la jornada de trabajo a 10 horas, siendo quien por primera vez, organizó una guardería y jardín infantil para los hijos de los obreros, entre otras medidas.

la hora de concebir la *ciudadanía* y comprender los distintos procesos de emancipación política que principalmente se fueron generando en el Siglo XIX.

Con sus aportes matrizan una concepción para comprender la dimensión política e ideológica, que contiene la *ciudadanía moderna* y su relación con el conflicto social, el que con más contundencia se evidenciaba en la lucha de clases de la naciente sociedad industrial.

Cada uno de ellos intentó una teoría que redundaba en una acción práctica, de gran alcance social, a los fines de resolver las desafortunadas componendas que provocaba la desigualdad de los más explotados.

En las ideas de **Saint-Simón** subyacen las concepciones idealistas de los materialistas franceses del siglo XVIII, sosteniendo que el progreso está determinado por la razón, la moral y la ciencia.

A pesar del utopismo y de ideas controversiales y contradictorias que aparecen en sus obras, analiza el desplazamiento de la propiedad de manos de los feudales a los nuevos grupos sociales (la burguesía), aduciendo que la causa de ello se debe al avance de la ciencia y de la civilización.

Se aproxima en sus elaboraciones a una comprensión analítica de la sociedad desde una estructura de clases, que a su juicio está formada por tres estamentos: 1. los científicos y artistas de ideas liberales; 2. los propietarios y 3. los indigentes. Pero posteriormente considera que hay solo dos clases: la de los parásitos (nobles, militares, clero, funcionarios políticos) y la de los industriales que contempla tanto trabajadores como empresarios y banqueros. Sitúa a la propiedad como un problema central que debe ser resuelto.

Esta caracterización muestra sus limitaciones ideológicas como así también su dificultad para ubicar a las auténticas clases antagónicas, con lo cual no reconoce el conflicto entre las clases, sino que considera que el cambio de una sociedad a otra nueva debe ser por vía pacífica, donde debe predominar la colaboración y solidaridad entre las distintas clases.

Imagina a la futura sociedad como un régimen industrial, basado en el principio de la igualdad completa, que impugne derechos que impliquen privilegios, y plantea pasar el poder político del clero a los científicos y de los nobles a los industriales.

En el caso de **Fourier** su pensamiento es considerablemente más idealista y místico-religioso que las ideas de **Saint-Simón**. Sus análisis se basaban en tres ejes, a saber: la sociedad se va transformando a causa de sus cambios económicos; la riqueza crece por el trabajo humano; y por último las contradicciones que aparecen son producto del progreso.

Para **Fourier** el centro de todos los problemas es como el hombre encuentra su armonía, entre sí y en relación a la naturaleza. Este equilibrio armónico se debía poder lograr por el hecho de que las leyes existentes fueron creadas por Dios, tanto para el hombre como para la naturaleza.

Aquí se percibe una influencia del derecho natural en **Fourier**. Clasifica el desarrollo de la humanidad en varias fases: salvajismo, barbarie, patriarcado y civilización, refiriéndose a este último a la sociedad burguesa, caracterizándola como el tiempo del comercio y la industria, realizando una crítica a la relación que establecen los hombres, viéndose como enemigos entre sí, no pudiendo desarrollar las pasiones que los conduciría a encontrar la felicidad.

A pesar de este misticismo por la búsqueda de la felicidad, Fourier realiza una descripción muy acertada sobre la sociedad burguesa, denunciando la falta de humanidad, de justicia, de solidaridad, donde impera la especulación, los fraudes, donde “los ricos se enriquecen y los pobres se empobrecen”.

Pone especial atención en las mujeres, denunciando su condición de opresión y sometimiento, plantea que “el grado de emancipación de la mujer en una sociedad es el barómetro natural por el que se mide la emancipación general” (Engels, 1986: 60).

Su propuesta se circunscribe en formar pequeñas comunidades socialistas, basada en la libre cooperación entre los hombres y en la realización de un trabajo feliz en contacto con la Naturaleza. Llama a estas pequeñas comunidades con el nombre de *falansterios*, que pensaba construir con la ayuda de algún filántropo. Su objetivo era poblar el mundo de ellos y así paulatinamente cambiar la sociedad.

Estas comunidades funcionarían como grandes cooperativas, con comedores comunes, educación libre y gratuita, en donde las personas estarían dedicadas a la industria y a la agricultura cooperando entre sí sin importar su extracción de clase, buscando la armonía en todas las esferas del ser humano, sobre todo en la emocional. **Fourier** era

partidario del amor libre y de abrir un mundo en donde hombres y mujeres pudieran vincularse pasional y sexualmente.

La propiedad privada no sería erradicada pero sí se generalizaría entre todos, instaurando un régimen democrático en la cual una asamblea soberana conformada por todos los miembros de la comunidad, decidiría la distribución de lo producido según las necesidades de cada cual. Con respecto al Estado, no tendría éste un rol de regulador, sino tan solo de administrar cuestiones organizativas de la comunidad. Pretende construir una nueva sociedad en donde su propuesta contiene componentes totalmente utópicos.

Por su parte, **Owen**, fue el mayor exponente del socialismo utópico en Gran Bretaña. Por su experiencia en dirigir una fábrica y tener contacto directo con los obreros, prontamente comprendió que sólo con medidas filantrópicas no se resolverían la explotación y la pobreza entre los trabajadores, entendiendo que la propiedad privada es el principal obstáculo para resolver tal cuestión.

En ese sentido, muy preocupado y comprometido con la situación social de los obreros, elaboró una serie de planes utópicos de reformas sociales, donde crearía poblados comunistas. Serían uniones productivas donde impera la comunidad de bienes y de trabajo. Pasa así de la filantropía social al comunismo utópico.

Intenta armar como primera experiencia, una comunidad en Estados Unidos, pero fracasa. A pesar de ello sus ideas tienen gran influencia en los movimientos de cooperativistas, de tradeunionistas y de los laboristas, no siendo así en el movimiento cartista⁵², al ser un movimiento de carácter esencialmente político.

Como en los demás utopistas, sus ideas no reconocen la lucha de clases y la lucha política de los trabajadores, con lo cual subyacen de manera contradictoria sus preceptos en los que por un lado pretende abolir la propiedad privada, y por otro lado,

⁵² El cartismo merece una significativa reflexión, considerando que es una de las primeras expresiones del movimiento obrero que se politiza y organiza y tiene un carácter nacional –se recuerda que surge en la Inglaterra industrial entre 1837 a 1842- es innegable el aporte de este movimiento a las conquistas que se tuvieron en relación a los derechos políticos y sociales de los obreros, logrando a partir de su lucha la ampliación de la participación ciudadana que involucra a los propios obreros. Entre otras reivindicaciones se contempla tanto la derogación del voto censitario que confluye en el sufragio universal como en el mejoramiento de las condiciones laborales en las que se encontraban principalmente el proletariado fabril.

si bien asume que el hombre es producto del medio ambiente social que lo circunda, considera que solo con el progreso de la Razón avanzará la civilización.

Owen ve en la ignorancia de la sociedad, en los extravíos de la razón humana y en el egoísmo de los propietarios las causas fundamentales de las contradicciones sociales del capitalismo.

Mostrando quizás una faceta ingenua, considera que propagando pacíficamente estas ideas lograrían sus objetivos, llamando, desde la formación educativa, a la reflexión de todas las clases, principalmente a los “pudientes”, apelando a su razón y sentimiento para la comprensión de la necesidad de producir un cambio gradual hacia un nuevo orden social. Sobre este pensador reflexiona Engels:

“Owen, gran utopista, quien en el país donde la producción capitalista estaba más desarrollada y bajo la impresión de los antagonismo engendrados por ella, expuso en forma sistemática una serie de medidas encaminadas a abolir las diferencias de clase, en relación directa con el materialismo francés” (Engels, 1986: 53).

Como recupera Marx, estos pensadores se encontraban en un contexto político muy distinto al del siglo XVIII, sus ideas se desarrollan en el período inicial de una incipiente lucha entre burguesía y proletariado. Sus limitaciones teóricas son producto de limitaciones históricas, no pueden encontrar por sí mismos las condiciones materiales de la emancipación del proletariado si no existe en la realidad un efectivo desarrollo de esas condiciones.

En palabras de Marx sucede que:

“En lugar de la actividad social ponen la actividad de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.

En la confección de sus planes tiene conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece”. (Marx, 1957: 33).

Los socialistas utópicos no actuaban como representantes del proletariado, no se proponían emancipar a una clase, sino idealmente (o abstractamente) a toda la humanidad. Anhelaban mejorar las condiciones materiales de todos los miembros de la sociedad, pretendiendo llegar a una sociedad futura igualitaria de manera pacífica, repudiaban cualquier situación conflictiva, desconociendo principalmente las acciones políticas de carácter revolucionario.

Se abstraen de la lucha de clases invisibilizando su propio antagonismo, proclamando la armonía social y la conciliación entre las mismas. Promueven así la defensa de la clase obrera desde un carácter de clase pequeño burgués.

Adjudicaban principalmente a la Razón, los “males” o “imperfecciones” que presentaba el capitalismo, con lo cual, como buenos herederos de la Ilustración, sostenían que su principal tarea sería una tarea educativa, la de explicar a los representantes de las clases de la sociedad la falta de racionalidad y de justicia que el capitalismo acarreaba.

Reconocidos por su sensible y humanizante pensamiento y sus innovadoras propuestas, exigían -como buenos seguidores de Rousseau- apaciguar los males y durezas de extrema explotación. No obstante estas ideas eran pensadas desde una igualdad abstracta entre las clases, no pudiendo visualizar las contradicciones concretas y económicas entre ellas, como así tampoco visualizar el rol histórico que portaría la clase obrera para lograr la emancipación humana, con lo cual nunca se erigieron como sus representantes.

En síntesis como plantea Lenin:

“Cuando el régimen feudal fue derrocado, la “libre” sociedad vio la luz, no tardó en ponerse de manifiesto que esa libertad representaba un nuevo sistema de opresión y explotación de los trabajadores. Como reflejo de esa opresión y como protesta contra ella, comenzaron a surgir en seguida diversas doctrinas socialistas. Pero el socialismo inicial era un socialismo utópico. Criticaba, condenaba y maldecía la sociedad capitalista, soñaba con su destrucción, fantaseaba con un régimen mejor, quería convencer a los ricos que la explotación era inmoral.

Pero el socialismo utópico no podía señalar una salida real. No sabía explicar la naturaleza de la esclavitud asalariada bajo el capitalismo, ni descubrir las leyes de su

desarrollo, ni encontrar la fuerza social capaz de crear la nueva sociedad". (Lenin, 1981; 64).

Estos pensadores del siglo XIX, no solo tuvieron una importante influencia en su propio tiempo, sino que sus ideas aún perduran en las distintas corrientes socialdemócratas o socialistas de carácter reformista, que sostienen que es posible construir en la actualidad, alternativas “más democráticas y comunitarias” sin la necesidad de traspasar o “revolucionar” los límites de la sociedad capitalista.

2.2. Modernidad y Capitalismo: dos “caras” de la emancipación política.

Desde nuestro enfoque metodológico es necesario señalar ciertas premisas que subyacen y posibilitan un punto de partida para abordar el objeto en cuestión. Devenidas de la propia realidad social, operan como preocupaciones teórico-políticas que orientan y signan preliminarmente la (re)construcción del objeto de estudio de esta investigación.

Consecuentemente, se presentan y se sitúan dos premisas, que por distintas razones interpelan las categorías de *ciudadanía-emancipación política* y *emancipación humana*.

Una de las premisas, la constituye el ***Proyecto de la Modernidad***, como la expresión material e ideológica de un momento histórico específico donde nace la ciudadanía moderna. Por otro lado nos remitimos a la ***crisis del capitalismo contemporáneo***, donde la ciudadanía en tanto concepto libertario que se referencia con la igualdad social, es interpelado en las propias contradicciones del capitalismo.

El *hombre moderno*, devenido históricamente en su doble faz: *burgués-ciudadano*, descubre que la Historia es una constante lucha por la libertad, que la propiedad privada es indispensable para constituir la individualidad del hombre, exigiendo que este –el hombre/*burgués*– solo se realice plenamente como tal si posee propiedad, pero entendiendo a su vez, que esto se sostiene solo bajo el precepto de que *todos* los hombres tienen igual derecho a desarrollar sus facultades humanas, por lo tanto *todos* en tanto *ciudadanos* serán iguales ante la Ley y el Estado que la rige.

Con lo cual, este *hombre moderno*, percibe y caracteriza al modo de producción feudal como una realidad “no razonable” (Marcuse, 1995), en donde prima el atraso y la

esclavitud. Para ello toma relevancia y protagonismo la Razón, considerándola necesaria para reorganizar el orden social existente (el incipiente capitalismo), abolir el absolutismo y los restos de feudalismo y con el establecimiento de la libre competencia lograr que *todos* tengan igualdad de derechos ante la ley.

Este es el anhelo que sintetiza las ideas contenidas en el Programa de la Revolución Francesa de 1789, la promesa emancipatoria de la Ilustración, considerar que el hombre logra su verdadera libertad a partir de que pueda gobernar la realidad, lo que el hombre piensa como verdadero, justo y bueno, tiene y debe ser realizado en la realidad social efectiva.

Pero la promesa por la cual todos los hombres son libres e iguales, garantizando la libertad general y la emancipación de los individuos se ve opacada: en la nueva *sociedad individualista* emerge un contraste entre lo universal y lo individual. La idea de que un orden social apropiado solo podía alcanzarse a través del conocimiento y de la actividad de los individuos emancipados, desentona con una realidad en la que los hombres experimentan un orden de dependencia, de injusticia y de crisis recurrentes. (Marcuse, 1995). Esta gran paradoja u oposición se materializa y representa por la contradicción planteada entre lo público y lo privado, que se traduce en la escisión propia de la época moderna, que presenta al *hombre-burgués*, como miembro de la Sociedad Civil y al *hombre-ciudadano* como miembro y perteneciente al Estado o Nación.

Se apunta entonces aquí a profundizar en el análisis la primera premisa enunciada, el proyecto de la Modernidad o mejor aún, el debate o la conceptualización que impera sobre la cuestión del proyecto *inconcluso* de la Modernidad, de modo que este Programa, a pesar de sus innegables avances en materia humana y científica, conlleva como un producto propio, el desarrollo de la sociedad burguesa o sociedad capitalista, cuyo rasgo característico es la negación del hombre viviendo en su plenitud, es decir el hombre subsumido ominosamente en la explotación y la desigualdad.

Al plantear la cuestión del Programa de la Modernidad como proceso inconcluso, se vuelve a remarcar y a su vez explicitar el fracaso de los principios de *igualdad* y *libertad* que comenzarían a desplegarse con la Revolución Burguesa, prometiendo un mundo donde el hombre, en tanto ser genérico, se realizaría en todo su humanismo y en donde, desde la perspectiva de la emancipación humana, llegaría a desplegar todas sus potencialidades de manera universal logrando así su plena autorrealización.

Profundizando estas ideas, y recuperando la reflexión de Bolívar Echeverría (2012), varios serían los rasgos que caracterizan el Proyecto de la Modernidad: el **humanismo**, como una antítesis de la barbarie, la visibilidad del *Hombre*, en tanto ser social, quien se constituye como un sujeto independiente al respecto de la naturaleza⁵³ y de Dios; un **humanismo** que afirma así un orden e impone una civilización basada en el racionalismo moderno -la abolición de lo divino- donde el hombre domina el conjunto del proceso de reproducción social, en sus aspectos y funciones artísticas, científicas, filosóficas, políticas como así también en la totalidad de la vida cotidiana. Es así como en un intento de balancear los “estragos sociales de la industrialización capitalista”, se evidencian los costos que ha tenido en todo este proceso el individuo-trabajador (proletariado), como principal protagonista, en pos del desarrollo de su capacidad productiva.

Esto se logra y es posible a partir de un segundo elemento, la **razón instrumental**, que hace efectiva la eliminación o colonización de la barbarie, a través del desarrollo de la técnica racionalizada, que reduce la especificidad de lo humano a la facultad de la razón, puesta al servicio de la producción de bienes sociales que instaura una práctica, una técnica y un pragmatismo decididamente instrumentalizador; así el **humanismo** afirma un orden e impone una civilización basado en la **razón instrumental** como fundamento de la Modernidad.

Otro elemento central se refiere al **urbanismo**, la gran ciudad, escenario indispensable para que se desarrolle la revolución industrial, como requisito exclusivo donde alojar y contener a todo el proceso productivo de la riqueza social, concibiendo dicho proceso de producción en toda su totalidad, que abarca tanto la esfera de la producción como la esfera de la circulación.

En la esfera de la producción se hace hincapié en el desarrollo industrial, que conlleva el vertiginoso desarrollo de las fuerzas productivas, referido principalmente a los

⁵³ Es destacar como ya en 1848 Marx y Engels en el Manifiesto del Partido Comunista plantean al respecto: “La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. *El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza*, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo de la tierra como por encanto. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar si quiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (Marx y Engels, 1957: 17)

complejos fabriles y al propio desarrollo de la fuerza de trabajo, devenida ya en un sólido proletariado.

En la esfera de la circulación, nos referimos a todo lo que implica al mercado y los movimientos comerciales y financieros, que obligan y generan la necesidad del consumo en la vida social en general, también se afianza la estatalización de la vida política -génesis y afirmación del Estado-Nación-; es así como se concentran y monopolizan en el plano geográfico los núcleos principales de la actividad social.

Este **urbanismo** tiene su sustento ideo-cultural, expresado tanto en el **humanismo** como en el **progresismo**, un estilo de concebir la vida social a partir de afirmar un modo de vida humana en tanto actividad social que posibilite encarar los procesos sociales desde una perspectiva de innovación de lo viejo por lo nuevo.

Prácticas y discursos, que pregonando el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad y la ampliación de la justicia, tienen como centro al **individualismo**, quizás uno de los rasgos más significativos que sintetiza el “mundo moderno”: **individuo-ciudadano**, donde el proceso de socialización de los individuos es a partir de la existencia de una identidad individual en tanto propietarios (productores/consumidores) privados de mercancía, en la constitución de la persona que impone una oposición en sí misma, por un lado “el cuerpo íntimo del individuo” y por otro “el cuerpo colectivo de la comunidad” en la vida cotidiana.

Siguiendo el análisis de Marcuse, *se observa “cómo la competencia general entre sujetos económicos libres no (logró) establecer una comunidad racional capaz de salvaguardar y satisfacer los deseos y necesidades de todos los hombres. La vida de los hombres se hallaba supeditada al mecanismo económico de un sistema social que relacionaba los individuos entre sí como compradores y vendedores aislados de bienes (Marcuse, 1995: 23), por ejemplo en el reconocimiento como individuo capaz de circular libremente y así vender su fuerza de trabajo y ejercer esta actividad de manera “libre” e “igualitaria” en el mercado.*

Al decir de Ianni, *“ocurre la secularización y la individuación, traduciendo la libertad y la igualdad de propietarios de mercancías organizados en contrato consensual o formulado en términos jurídico-políticos” (Ianni, 2000: 34) estableciendo una configuración histórica social de la vida, el trabajo y la cultura.*

Es el tiempo histórico de la configuración de un ideario sobre el desarrollo del individuo ligado a la constitución de una nación, donde el ser nacional se moldea a partir del ritmo vertiginoso impulsado por el progreso de las técnicas de producción, modificando la propia organización social y su gestión política.

En ese sentido, la propia vida social que transcurre dentro de la Modernidad, se ve compelida en un “proceso de modernización”, un proceso único, universal, constante (Bolívar Echeverría, 2012). Y si bien se instala un Programa que conlleva a un “ritmo de vida” en donde el individuo, en tanto ser genérico, se encuentra sometido, la significación de lo moderno imprime nuevas expresiones y sentidos a la propia vida, que se expresan en cierta capacidad teleológica de proyectar el futuro: “cambiar el mundo”, “cambiar la vida”, en el sentido lato de la dimensión política, impugnando con contundencia al “ancien regime” y con una fuerte ilusión de que este Proyecto es una guía hacia la búsqueda de la emancipación individual y colectiva, garantizando la justicia social, donde debe primar el “reino de la libertad y la justicia”.

La historia nos muestra otra versión del cumplimiento de este considerable Programa. La historia evidencia que aun no se ha llevado a su completud la realización de las propuestas que proclamaba la Modernidad, o mejor dicho, que todo su potencial quedó trunco en su “fortuito” despliegue, inconcluso, tal como lo muestra la sociedad burguesa, encontrándonos con una deshumanización impensada del hombre, con un trabajo cada vez más alienado, donde el hombre se convierte en una mercancía para poder sobrevivir; con una vida social profundamente reificada; en donde el individualismo y el egoísmo empujan a actuar a los hombres como verdaderas “mónadas”⁵⁴.

Es de este modo que los proyectos de existencia humana se despliegan a partir del trabajo productivo, el desarrollo de las fuerzas productivas conquistando el universo exterior del hombre, donde impera la operatividad instrumental sobre los medios de producción y la fuerza de trabajo, ergo el hombre moderno que conquista la naturaleza, combate la escasez relativa de los bienes requeridos, celebra la abundancia, en cantidad y calidad de los bienes sociales, donde los mismos podrían cubrir la necesidad de consumo -para el “buen vivir”- de la totalidad de la población⁵⁵.

⁵⁴ Este concepto remite a la atomización que sobreviene a la vida social en la sociedad burguesa.

⁵⁵ Claro está que la contracara de estas potencialidades de la abundancia, la expresa la propia sociedad, signada por una imparable necesidad de consumo, y en consecuencia “la puesta en crisis y la

Sin embargo esta peculiar característica contiene una contradicción ya planteada por el propio Marx, cuando devela la “ley general de acumulación capitalista”: la abundancia que objetivamente establece la producción cada vez más social de los bienes de consumo, genera a su vez una escasez artificial provocada por la necesidad real de este sistema, referido a la reproducción ampliada y constante del capital, teniendo consecuencias que reafirman la opresión de una clase por otra, por ejemplo, una preferencia por parte del capital de invertir más en medios de producción que en la fuerza de trabajo⁵⁶.

Expone Marx al respecto:

“La ley según la cual gracias a los progresos experimentados en la producción social del trabajo, una masa siempre creciente de medios de producción puede ser puesta en movimiento con un gasto progresivamente decreciente de fuerza humana, se expresa en el terreno capitalista –donde no es el trabajador que emplea los medios de trabajo, sino estos al trabajador– de la siguiente manera: cuando mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto mayor será la presión de los obreros sobre sus medios de ocupación, y tanto más precaria, por tanto, la condición de existencia del asalariado; venta de su fuerza de trabajo para aumentar la riqueza ajena o para la auto valorización del capital. El incremento de los medios de producción y de la productividad del trabajo a mayor velocidad que el de la población productiva, se expresa, capitalistamente, en su contrario: en que la población obrera crece siempre más rápidamente que la necesidad de valoración del capital”. (Marx, 2004: 804).

Se puede afirmar, sin dudas, que la gran masa de la población mundial no accede actualmente a las riquezas sociales que se producen tanto a nivel material como tampoco accede al conjunto de riquezas espirituales que se producen en la humanidad. Se entiende que este suceso no es por falta de recursos o de desarrollo tecnológico sino que lo referimos a la propia lógica del movimiento del capital, entendiendo que *“(…) la articulación entre desarrollo tecnológico y exclusión social tiene como resultado aquello que Mészáros (1989) llama de ‘producción destructiva’, o sea una forma de producción que incorpora no apenas como elemento marginal, más como un elemento intrínseco, la rápida*

refuncionalización de las diversas culturas tradicionales” bajo una vertiginosa “sociedad de consumo”. (Echeverría, 2012)

obsolescencia y/o destrucción de la riqueza producida, inclusive del propio trabajador, como condición para la continuidad de su reproducción” (Tonet, 2000: 184-185).

Así es como la sociedad moderna se forma y desarrolla en el capitalismo, o dicho de otro modo, como la Modernidad se constituye en una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana, una forma o modo de producir y reproducir de la vida económica del ser humano en esa totalización civilizatoria, con lo cual la vida moderna se afirma con el capitalismo.

Por lo expuesto, el capitalismo como máxima expresión de la Modernidad contiene en su seno sus propios pares contradictorios, en su modo de vida, en su cultura, en la organización del trabajo. Contiene lo más desarrollado, avanzado, contemporáneo como así también lo más atávico, lo reaccionario, lo atrasado. Se observan polarizaciones o contradicciones que solo se pueden particularizar y resolver en esta forma histórica, que oscilan entre *dictadura y democracia*; entre *ciudadanía y clase*; entre *enajenación y emancipación*; entre *reforma y revolución*; entre *capitalismo y socialismo*.

Señala Octavio Ianni:

“El mundo urbano siempre es plural, atravesado por múltiples diversidades y desigualdades, contemporaneidades y no contemporaneidades, ahí están presentes el pasado más remoto y reciente. El “había una vez” y el “hagamos de cuenta”, al mismo tiempo que es evidente la trama de las relaciones sociales, el juego de las fuerzas, las condiciones de la enajenación y las posibilidades de la emancipación” (Ianni, 2000: 112).

Con todo y a pesar de la compleja trama que marca el mundo moderno, el Programa de la Modernidad se ha transformado en una retórica discursiva que en los hechos solo ha profundizado las desigualdades al interior del sistema capitalista. No solo no ha cumplido con sus promesas sino que podríamos decir que las ha realizado a partir de su propia negación (Guerra; 2000).

En síntesis con la Modernidad el mundo se revela histórico, como producto y condición, constitutivo y constituyente de la praxis colectiva e individual, donde la Modernidad señala el surgimiento de otras y nuevas formas de sociabilidad, distintos modos de vida, concluyentes juegos de fuerzas sociales, y sorprendentes formas de

pensamiento, creando rupturas en formas de ser, de pensar, sentir, comprender, explicar e imaginar la propia realidad social (Ianni, 2000)

Con lo cual, desde el punto de vista de las efectivas condiciones concretas de existencia de los hombres y mujeres de esta sociedad, aún no se ha resuelto la cuestión de la explotación del hombre por el hombre, de la apropiación privada y desigual del trabajo producido socialmente y de la masiva pobreza, hambre y exclusión que de esto sobreviene.

En relación a esta problemática, amerita reflexionar sobre la ***segunda premisa*** planteada al inicio de este apartado, nos referimos aquí a la ***crisis actual del capitalismo***, que agudiza y profundiza cada vez más la explotación y la desigualdad, tanto en el aumento de la brecha -en cantidad y calidad de vida- entre pobres y ricos, como en aspectos vinculados a su sistema democrático y a la política internacional que llevan adelante los Estados imperialistas, provocando guerras que producen masacres en pueblos enteros y poniendo en riesgo los recursos naturales y el medio-ambiente a nivel mundial⁵⁷.

⁵⁷ Un informe presentado a principios de este año (2014) por la organización internacional **Intermon Oxfam** arroja los siguientes resultados:

- Casi la mitad de la riqueza mundial está en manos del 1% más rico de la población, y la otra mitad se reparte entre el 99% restante.
- En Europa, los 20 más ricos de ese continente igualan los ingresos del 20% más pobre.
- El 10% de la población mundial posee el 86% de los recursos del planeta, mientras que el 70% más pobre (más de 3.000 millones de adultos) sólo cuenta con el 3%.
- Siete de cada diez personas en todo el mundo viven en países donde la desigualdad se ha incrementado.
- En los países nórdicos como Noruega y Suecia, muchas veces presentados como la panacea del capitalismo, la participación en la renta del 1% más rico de la población se ha incrementado en más del 50%.
- Existen, oficialmente, 18,5 billones de dólares no registrados y en paraísos fiscales.
- En Estados Unidos, el 1% más rico de la población ha acaparado el 95% del crecimiento económico posterior a la crisis financiera entre 2009 y 2011, mientras que el 90% con menos recursos se ha empobrecido en este período.
- El mexicano Carlos Slim, considerado uno de los más ricos del mundo, podría pagar los salarios anuales de 440.000 mexicanos con los ingresos que genera su riqueza.
- El 1% más rico de la población de China, Portugal y Estados Unidos ha más que duplicado su participación en la renta nacional desde 1980, con perspectivas de que esta situación crezca aún más.
- En la India, donde viven 1.200 millones de personas, un poco más de 60 personas poseen en conjunto una riqueza de aproximadamente 250.000 millones de dólares.

Datos ofrecidos por la ONG OXFAM de España en el Foro anual celebrado en Davos el 20 de enero del 2014.

Nuevamente nos referimos a la *ley general de acumulación capitalista* estudiada por Marx:

“(...) Esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital (...)” (Marx, 2004: 805).

Amerita aquí, siguiendo el análisis planteado por Netto, delinear por qué las crisis son inherentes a la naturaleza del capitalismo. Se entiende que en la particularidad de la dinámica y constitución del propio capitalismo existe una permanente inestabilidad que redundan en crisis periódicas, siendo provocadas principalmente por la superproducción de los valores de uso, que al no tener salida en el mercado, reducen la producción y ocasionan una disminución de la fuerza de trabajo. Las mismas, en función de la llamada tercera fase del estadio imperialista en que se transita, *el capitalismo financiero*, son cada vez menos locales y más mundializadas.

Interesante aquí retomar el análisis de Netto (2007), quien sintetiza el concepto de crisis:

“(...) la fórmula general del movimiento del capital D-M-D': el capitalista invierte dinero para producir mercancías con el único objetivo de obtener más dinero de lo que invirtió –la mercancía producida solo se realiza cuando puede ser convertida en (más) dinero-. La crisis inmediatamente, es la interrupción de ese movimiento: la mercancía producida no se convierte en (más) dinero. El movimiento del capital queda en suspenso: la reproducción ampliada –esto es la acumulación- no puede proseguir; crisis, como dice Marx (1980, II: 939) ‘es justamente la fase del estorbo e interrupción del procesos de acumulación’ (...)” (Netto, 2007: 158).

Y es en estos contextos de escenarios tan amenazantes, en donde el capitalismo, desde sus políticas económicas ha estado –y continua- promoviendo la pobreza de masas de millones y millones de personas –ya no solo en los países pertenecientes al llamado Tercer Mundo sino también los países centrales- reduciendo puestos de trabajo⁵⁸ y

⁵⁸ Según el último informe de la OIT, la falta del crecimiento económico hará que otros 5,1 millones de personas se queden este año (2013) sin trabajo, según consignó un despacho de la agencia DPA. El número de desempleados en todo el mundo que hoy llega a **197 millones ascenderá a más de 200**

derechos sociales, criminalizando la pobreza y la protesta social, militarizando los conflictos sociales imponiendo su proyecto neoliberal, avanzando cada vez más hacia la mercantilización tanto de la vida social como de la naturaleza. Es como *-mundializado y globalizado- el capitalismo se renueva y renueva su abanico de contradicciones, acentuando su carácter políticamente excluyente, socialmente destructivo y culturalmente barbarizante* (Netto, 1997: XXIV)

En el contexto de producción social del siglo XIX y principios del siglo XX, el sujeto histórico se centraba en el proletariado industrial. En la actualidad (Siglo XXI), los cambios profundos y regresivos que se suceden en el capitalismo monopolista de Estado, ameritan revisar y pensar nuevas caracterizaciones en relación a dicho sujeto histórico, vinculando su condición de clase trabajadora no solo a la posición objetiva que tenga en la producción sino también a los complejos procesos de lucha que lo han ido transformando al respecto de su conciencia en términos del pasaje de *clase en si* a *clase para sí* condicionando sin duda, las características y peculiaridades de las propias organizaciones políticas y sociales de la clase trabajadora, *-los no-propietarios-*.

Para ello, resulta clarificador el concepto que trabaja Antunes (2005: 91-93), quien desde su investigación reflexiona sobre la “validez contemporánea” del concepto marxiano de clase trabajadora. En ese sentido plantea:

“La “clase-que-vive-del-trabajo”, la clase trabajadora hoy, incluyen a todos aquellos que venden su fuerza de trabajo, teniendo como núcleo central a los trabajadores productivos (...) aquel que produce directamente plusvalía y que participa directamente del proceso de valorización del capital detenta, por eso, un papel de centralidad en el interior de la clase trabajadora, teniendo en el proletariado industrial su núcleo principal.

millones de personas en 2013, dijo el organismo de la ONU. Agregó además que durante 2014 probablemente otros tres millones de personas se queden también sin trabajo. "En la actualidad hay 73,8 millones de jóvenes sin trabajo fijo. La lenta recuperación de la actividad económica costará probablemente el empleo a medio millón más de jóvenes hasta 2014 y si no se toman medidas para frenarlo crecerá un 12,6 por ciento en 2017", concluyó el informe. Fuente: **TÉLAM SE 1945 - 2013**

La “clase-que-vive-del-trabajo” engloba también a los trabajadores improductivos, aquellos cuya forma de trabajo es utilizada como servicio (...) constituyen en general un segmento asalariado en expansión en el capitalismo contemporáneo (...).

Una noción ampliada de clase trabajadora incluye, entonces, a todos aquellos y aquellas que venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario, incorporando, además del proletariado industrial, a los asalariados del sector servicios; y también al proletariado rural, que vende su fuerza de trabajo para el capital.

Esa noción incorpora al proletariado precarizado, o subproletariado moderno o, part-time (...); a los asalariados de la “economía informal, además de los trabajadores desempleados, expulsados del proceso productivo y del mercado de trabajo por la reestructuración del capital y que hipertrofian el ejército industrial de reserva en la fase de expansión del desempleo estructural o clase-que-vive-del-trabajo.” (Antunes: 2005; 91, 92, 93).

En este sentido se han diversificado los *no-propietarios*, cada vez más son los sujetos colectivos y/o movimientos sociales que participan de las luchas desatadas por las múltiples formas de opresión capitalista, que se sintetizan en la explotación.

La explotación ya no remite solamente a la fábrica, que materializa una única relación entre capitalista-trabajador asalariado, sino que se retrotrae a modalidades que se creían superadas, como la esclavitud, expresada en la trata de personas o sojuzgamiento a la población infantil; que redundo en el avance también del racismo y la xenofobia (hacia grupos etarios e inmigrantes), el sexismo y la explotación de la mujer, las guerras que exterminan poblaciones enteras y los catastróficos problemas que producen los países desarrollados en el medio-ambiente.

Sin embargo, se podría plantear que ante la crisis actual del capitalismo, caracterizada por parte de la intelectualidad crítica como una crisis *general, sistémica, estructural y de superproducción* (Montaño, 2000), a partir de su consecuente lucha de clases inmanente e inevitable, se propician el surgimiento y/o renovación de múltiples y diversos procesos colectivos de carácter emancipatorios, claramente en pugna y enfrentados al o a los proyecto/s que sostienen la defensa del orden vigente o que formulan propuestas que pretenden “alternativizar” dicho orden con un capitalismo con “rostro humano”.

Con lo cual, como contra cara, se reconstruye un sujeto colectivo, la clase trabajadora, *los no-propietarios*, trabajadores con disímiles situaciones de explotación que (junto a otros sectores en situación de opresión de diversos órdenes -de género, étnicas, etarias, entre otras-), realizan intentos permanentes en la lucha por emancipar la totalidad de la sociedad superando también la atomización y fragmentación del individualismo de la sociedad burguesa.

2.3 La naturaleza de la *Sociedad Civil* y el *Estado* en la Sociedad Moderna.

Se comprenden los conceptos de *Sociedad Civil* y *Estado* en términos de una relación específica e histórica en una forma concreta de sociedad. Concibiéndolos como un binomio se analiza su problemática y compleja relación, desentrañando por qué se presentan y se constituyen de manera escindida, en tanto la esfera de la sociedad civil y la esfera de la comunidad política (Estado) en la sociedad moderna.

Conceptualizar qué características tiene el Estado y la Sociedad Civil en el orden burgués, desde el pensamiento histórico-crítico que se viene desarrollando, significa concebir en principio al Estado como un producto ineludible de una *Sociedad Civil* históricamente determinada.

Desde el terreno teórico se recupera una conceptualización moderna tanto de la categoría de *Sociedad Civil* como la de *Estado*. A partir de la inevitable complejización de la vida social en la sociedad burguesa, donde se universaliza la mercancía y se profundiza la división socio-técnica del trabajo social, es cada vez más necesaria una separación estructural (ontológica) entre *Estado* y *Sociedad Civil*.

Se distingue así la *esfera pública* de la *privada*, pero en dicha separación no se deben ubicar como autónomas entre sí, por el contrario se entrelazan mutuamente de manera contradictoria, siendo parte constitutivas de la propia sociedad burguesa concebida como una totalidad dinámica. Esta totalidad con su carácter dialéctico, se va modificando y configurando en nuevas expresiones, nuevos problemas, pero que al no transformar de raíz la esencia estructural de la “cuestión social”⁵⁹ que los atraviesa, se

⁵⁹ Nos referimos aquí a entender los problemas sociales como una expresión fenoménica de la verdadera trama de la cuestión social, entendida como la contradicción estructural de carácter antagónica que trae aparejada la relación capital/trabajo en la sociedad capitalista.

van sumando a los “viejos problemas”, sean los mismos tanto de orden histórico como coyuntural.

La *Sociedad Civil y el Estado* en oposición y unidad permanente, expresan las correlaciones de fuerzas económicas y políticas que se manifiestan en la lucha de clases y revelan las propias contradicciones de las condiciones sociales del sistema, que se presentan en sus relaciones de propiedad y de apropiación capitalista.

Se entiende que el termino *Sociedad Civil* aparece en el pensamiento político moderno con el liberalismo, tanto filosófico como económico, –Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Smith (1723-1772) –, donde ya en el siglo XVII a partir de elaboraciones de Locke se establece una distinción entre la esfera de la propiedad y de las relaciones e intercambio por una parte y la esfera del Estado o Sociedad Política por otra.

Es así, como para el pensamiento liberal se va recreando el espacio de la *Sociedad Civil*, como la franja del intercambio económico, de la libre iniciativa privada, donde una economía autónoma y autorregulada irá tomando forma. Una *Sociedad Civil* con el libre funcionamiento y movilidad de los intereses privados y desafectada de la interferencia u obstáculos del Estado en el movimiento del mercado, un Estado llamado solo para tareas socialmente necesarias como las del orden público y la soberanía.

La propia argumentación de la corriente liberal en la contemporaneidad reafirma esta conceptualización, Bobbio (2002) expresa lo siguiente: “El Estado Moderno, presentado como síntesis de una estructura jurídica y el poder político, síntesis entre el consenso y la fuerza coactiva. Un Estado que se unifica y se centraliza, ya no bajo la égida de Dios sino del Derecho, concebido *como principal instrumento mediante el cual las fuerzas políticas que detienen el poder dominante en una determinada sociedad ejercen su dominio*. Un Estado, como superestructura jurídica, que controla y disciplina a la Sociedad Civil, institucionalizando la sanción a través de la ley como conjunto de normas de conducta y/o de organización cuyo objetivo versará entre impedir acciones que puedan destruir el conjunto social y solucionar conflictos que amenacen la consecución y mantenimiento del orden establecido poniendo en riesgo la paz social.” (Bobbio, 2002:453).

Con lo cual el liberalismo naturaliza estas categorías, las presenta de manera abstracta y como dos esferas cerradas e independientes entre sí, no reconociendo su

correlato socio-económico real, ni analizándolas como consecuencia de la transformación del modo de producción, que históricamente trae aparejado la disolución de la sociedad medieval y el surgimiento del Estado Moderno.

Recuperamos aquí, la perspectiva teórica marxiana que se coloca como contrapunto a esta posición teórica liberal: Marx, en distintos pasajes de su obra (tanto sus obras de juventud como en las del “Marx maduro”) cuestiona y devela este enfoque del liberalismo, se diferencia de esta concepción. Para ello se basa en los argumentos elaborados por Hegel, que los retoma de manera crítica. Hegel plantea la *Sociedad Civil* como la forma espontánea de organización humana, que superando la esfera familiar se conforma a partir de tres componentes, en un sistema de necesidades, en la administración de justicia y por último en la policía y las corporaciones.

Hegel se refiere al primer componente como al *sistema de necesidades*, al espacio donde los individuos intentan conseguir sus propios intereses, con lo cual las necesidades median en los vínculos entre las personas, y a su vez entre la necesidad y la satisfacción de la persona particular mediaría el trabajo, es así como la realización de los fines egoístas genera una interdependencia obligada entre los individuos con el fin de resolverse su subsistencia. Hegel lo llama “el estado de necesidad y entendimiento”.

El segundo componente denominado como *administración de justicia*, debe garantizar el derecho a la propiedad privada y conlleva al tercer componente que se conforma por *la policía y la corporación*, constituyéndose como instancias de autoridad pública, la policía que se legitima ante la necesidad de seguridad y protección de la propiedad privada, se muestra como una determinación externa a los individuos, interviniendo con su poder coactivo ante los conflictos de sus intereses particulares, regulando dichas relaciones, prevaleciendo así, los supuestos intereses generales, intentando restaurar lo universal que contiene las relaciones entre los individuos dentro de la sociedad; y por último la corporación, instancia donde el individuo participa voluntariamente, las corporaciones no solo son instancias de la esfera económica sino que también se incorporan otros organismos como iglesias, consejos locales y centros académicos, su función primordial será la socialización y educación de los individuos (Vidal, 2008).

Así, para Hegel la *Sociedad Civil* está constituida por individuos independientes (que provienen de la unidad y ampliación familiar), que buscan satisfacer sus intereses particulares, con lo cual procuran formas de organización y asociación entre sí,

estableciendo relaciones utilitarias y de conveniencia personal con el fin de satisfacer su interés egoísta, su interés privado.

La *Sociedad Civil* media entonces entre la *familia* y el *Estado*, su función es recorrer un camino que permita el tránsito del ámbito estrictamente privado del individuo (particular) hacia el espacio público donde se conforma el Estado (universal).

Se entiende entonces, la escisión entre las dos esferas como un hecho histórico, comprendiendo a la Sociedad Civil en tanto formación económico-social conformada dentro de circunstancias históricamente determinadas.

Aquí la filosofía hegeliana realiza un gran aporte teórico-metodológico al pensamiento moderno, devela el movimiento de contrarios y su negatividad que contiene el proceso histórico, siendo un elemento central para el análisis de la sociedad. Se enfrenta así a las concepciones positivistas de la época que concebían el movimiento de los procesos sociales y sus leyes ecualizadas con el movimiento evolutivo de la naturaleza, como un escenario ahistórico, permanente, válido para toda época y momento.

Sin embargo, Marx señala que a pesar de la importancia y la magnitud que tienen los aportes de Hegel, no concuerda en su argumento de presentar al Estado como la máxima expresión de la universalidad, -el “Estado Ético”⁶⁰-, “la marcha de Dios en la Historia”, *en donde la Razón se conjugaba con los intereses universales de la sociedad* (Borón: 2003; 297), y con lo cual supuestamente se consumiría la plena realización de los seres humanos-, subordinando así la *Sociedad Civil* al *Estado*. El *Estado* no existe para el *ciudadano* sino que es el *ciudadano* que existe para el *Estado*. El *ciudadano* solo existe en cuanto miembro del *Estado*.

⁶⁰ Hegel plantea al Estado como la esfera del altruismo universal, el ámbito donde se realizan los intereses generales de la sociedad, síntesis del derecho y la moralidad, es la idea misma que se manifiesta en el mundo, afirma Hegel: “El Estado, en sí y para sí, es la *totalidad ética*, la realización de la libertad: la finalidad absoluta de la razón es que la libertad sea real. El Estado es el espíritu que está en el mundo y que se realiza en este con conciencia, mientras que en la naturaleza solo se realiza en cuanto distinto de sí mismo, como espíritu adormecido. Solo es el Estado en cuanto existente en la conciencia, en cuanto consciente de sí mismo, como objeto que existe. En la libertad no hay que avanzar desde la individualidad (...) sino únicamente desde la esencia de la autoconciencia (...) por que en dicha esencia se realiza como poder autónomo, en el cual cada uno de los individuos aislados no es más que un momento. El Estado constituye el ingreso de Dios en el mundo; su fundamento es la potencia de la Razón que se realiza como voluntad (...)” (“Filosofía del Derecho” de Hegel en Reale-Antiseri 1995; 147)

Muy por el contrario, para Marx “*la sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia*” (Marx, 1973: 31), siendo la base material y concreta donde se origina y transcurre la lucha de clases, considerada el motor que crea y recrea permanentemente el movimiento de la sociedad a partir de las contradicciones antagónicas que se establecen en ellas.

¿Por qué entonces ocurre esta inversión? Un *Estado* o comunidad política que se erige como el creador de lo social, Marx aquí lo explica en tanto que lo político aparece desligado de lo real, y lo colectivo subsumido a lo particular (individual), como un mecanismo para reafirmar lo existente, en la justificación de un orden social sostenido por la propiedad privada.

Para Marx la política contiene aspectos positivos y aspectos negativos. En cuanto tal es una dimensión negativa de la actividad del ser social. En una sociedad autogestionada por trabajadores asociados la política no tendría ninguna función, “de cada cual, según su necesidad; a cada quien según sus posibilidades” (Marx, 1993) Sin embargo en la sociedad del capital la política representa la alineación de una fuerza social apropiada por intereses particulares contra intereses de la mayoría, con lo cual expresa la escisión del ser social y he aquí cuando emerge su aspecto positivo, es el medio o instrumento de que se valen los hombres (*no-propietarios*) para defender sus intereses e impedir que la sociedad retroceda a niveles de barbarie que la humanidad considera superados.

Dicho de otro modo, un aspecto central que permitió a Marx poner la dialéctica de Hegel “sobre sus pies” es el aspecto histórico: las condiciones históricas del desarrollo de la sociedad burguesa le permiten a Marx desarrollar su teoría. Por lo tanto el debate y contrapunto con Hegel no tiene un origen epistemológico sino ontológico: la “visión invertida” de Hegel contiene los límites propios del desarrollo de la estructura burguesa de su tiempo histórico, que Marx pudo desentrañar posteriormente.

En realidad se podría decir que Hegel reproduce en su pensamiento la inversión propia del capitalismo; como expresa Borón, “es el capitalismo el que genera las imágenes invertidas de sí mismo, las raíces de las cuales se encuentran en el carácter alienado del proceso productivo y en el fetichismo de la mercancía” (Borón, 2003: 308)

Con lo cual, de la compleja elaboración de Hegel, Marx solo toma las dimensiones económicas del *sistema de necesidades* (desechando principalmente la administración de

justicia y la policía), considerándolo como el espacio de las actividades materiales y de las luchas sociales, con todo lo que esto implica, llamando así indistintamente a la *sociedad civil*, como “sociedad burguesa” o “sociedad mercantil”.

En ese sentido se incluyen al interior de la *Sociedad Civil*, todas las relaciones e intereses materiales (como la propiedad, el mercado), la familia y las disímiles y múltiples organizaciones sociales (corporaciones) que se van conformando (principalmente el surgimiento del proletariado como movimiento de masas) entendiendo que las mismas se encuentran en vínculo permanente, por supuesto, con aspectos de la superestructura, o sea con la comunidad política.

Marx señala al respecto en su obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1970):

“El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de La filosofía del Derecho de Hegel, trabajos cuyos preliminares aparecieron en los anales franco-alemanes, publicados en París en 1844. Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de “sociedad civil”; pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política (...) El resultado general a que llegué (...) puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia”. (Marx, 1975: 9-10).

De esta manera, no se concibe a la *Sociedad Civil* como un espacio rígido, impoluto, donde solo prevalece su “positividad” en contraposición al *Estado*, reducida solo a

caracterizar de manera descriptiva las asociaciones no gubernamentales, y en donde, desde esta apariencia, se presentaría al Estado como el elemento determinante y a la Sociedad Civil como el elemento condicionado por aquel (Engels, 1957), dicotomizando la relación entre las dos esferas, por un lado el *ciudadano*, que con su igualdad jurídica pertenece a la comunidad política, despojado de su carácter social, y por otro un individuo “atrapado” y reducido en la *Sociedad Civil* a un “individuo natural”, despojado de su carácter político.

Por el contrario, se señala el carácter fragmentado y conflictivo que conlleva la *Sociedad Civil*, no constituyéndose como una totalidad homogénea sino como un campo de tensiones, escenario específico donde se desenvuelven las contradicciones entre las distintas clases. Y donde esa propia tensión y lucha de clases producen movimientos y escisiones sociales múltiples, dinamizando la propia estructura económica, transfiriéndose dichos movimientos también hacia la superestructura, la comunidad política que se sintetiza en el Estado. Recuperamos el siguiente pasaje de Engels (1957) donde clarifica esta cuestión:

“En la historia moderna, al menos, queda demostrado, por tanto, que todas las luchas políticas son luchas de clases y que todas las luchas de emancipación de clases, pese a su inevitable forma política, pues toda lucha de clases es una lucha política, giran en ultimo termino en torno a la emancipación económica. Por consiguiente aquí por lo menos el Estado, el régimen político, es el elemento subalterno, y la Sociedad Civil, el reino de las relaciones económicas, lo principal. [...] Todas las necesidades de la Sociedad Civil –cualquiera que sea la clase que la gobierne en aquel momento– tiene que pasar por la voluntad del Estado, para cobrar vigencia general en forma de leyes. Pero este es el aspecto formal del problema (...), lo que interesa conocer es el contenido de esta voluntad puramente formal –sea la del individuo o la del Estado– y saber de dónde proviene este contenido [...] Veremos que en la historia moderna la voluntad del Estado obedece, en general, a las necesidades variables de la Sociedad Civil, a la supremacía de tal o cual clase, y, en última instancia, al desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio” (Engels, 1957: 707-708).

Cabe aquí recuperar que en todos los tiempos históricos donde hubo excedente de la producción y propiedad privada provocando sociedades divididas en clases, hubo necesidad de instaurar el Estado.

Como plantea V.I. Lenin:

“La historia demuestra que el Estado, como aparato especial de coerción de los hombres, surgió únicamente en el lugar y en la época en que apareció la división de la sociedad en clases, es decir, la división en grupos de hombres de los que unos podían apropiarse siempre del trabajo de otros, donde unos explotaban a otros”. (1981: 261).

Siguiendo esta línea de análisis es concluyente que *este aparato de gobierno destacado de la sociedad humana (Lenin, 1981)* surge cuando un sector (clase) de la sociedad que expropia el excedente producido por otro sector y necesita un grupo especial de hombres que se ocupe de gobernar y para hacerlo necesitará *“un aparato especial de coerción, de sometimiento de la voluntad ajena y la violencia –cárceles, destacamentos especiales, ejércitos- y siendo aquí cuando aparece el Estado, constituyendo su esencia.” (Lenin, 1981: 261).*

En este sentido, en la particularidad de los cambios que se generan en el capitalismo, a partir de que la división entre las clases adquiere una nueva forma, el Estado también produce modificaciones en su estructura interna. A medida que se complejiza la *Sociedad Civil* también se complejiza la propia configuración estatal; en consecuencia con la producción social masiva de la mercancía, incentivada por el avance tecnológico, más la distribución y circulación a partir del comercio y la instalación del dinero como equivalente universal.

Dicho de otro modo, la revolución política que funda al Estado Moderno es producto del movimiento que se provoca cuando el feudalismo y su estructura de servidumbre son eliminados y reemplazados por nuevas relaciones sociales.

Por un lado una inmensa mayoría de la población que despojada de su lugar como servidumbre, obtiene la libertad de circular -aunque solo puede subsistir a partir de la venta de su fuerza de trabajo- y por otro lado, una pequeña minoría que se constituyen en dueños del capital, dueños de la tierra y dueños de las fábricas.

Y es así como, cada revolución burguesa realizada⁶¹, perfecciona, desarrolla y afianza la máquina del Estado, ocasionando una mistificación de si mismo que lo ubica por

⁶¹ Si se analiza desde una línea histórica, cada revolución que se produjo, -tanto en Europa (entre los siglos XVII y XIX), como en América (a partir del siglo XIX)-, el rol y los mecanismos del Estado hegemonizado por las clases dominantes se fue complejizando y sofisticando en varios aspectos tanto en sus estrategias coercitivas como de consenso. Esto se evidencia en su organización y burocracia

encima de las clases, ante la necesidad de ejercer una dominación política para mantener el “interés egoísta”; el interés de la “minoría insignificante” (Lenin, 1981) como un interés general, bregando por la armonía entre las clases que elude y encubre la verdadera e inevitable lucha entre ellas.

En este sentido, el Estado se caracteriza por ocultar su condición de clase. La clase dominante, específicamente la clase burguesa, en función de que sus intereses ya no son universales sino particulares⁶², tiene que ser capaz ante la implementación y ejecución de su poder político en todo su despliegue, de introducir y aseverar, que su pensamiento ideológico y político (el de *los propietarios*) representa el pensamiento ideológico y político del pueblo (*los no-propietarios*) en general⁶³.

A partir de aquí, se puede dar cuenta de mayores determinaciones del Estado, no desde deducciones lógicas sino del propio desarrollo real de los acontecimientos que nos presenta la historia, se analizan así tres características principales, un *poder estatal centralizado*, una *burocracia* y un *ejército permanente*, en donde ante la evolución moderna de los estados capitalistas, en la época del capitalismo monopolista -época del capital financiero- se verifica un extraordinario fortalecimiento de la máquina del Estado (Lenin, 1981).

Sin embargo y a pesar que estas características confirman la avanzada del capital en su fase imperialista, no debemos obviar o naturalizar el carácter dinámico y de movimiento que la lucha de clases le imprime a la realidad efectiva, modificando de manera inaudita (y a veces incomprensible a la primera vista de un buen espectador) las propias funciones políticas y económicas del Estado, obligando al mismo a incorporar al poder político un carácter *cohesionador de la sociedad* (Netto, 1997) a partir del salto

política-administrativa, que entre otras cuestiones involucran los aparatos ideológicos (culturales) del Estado (escuela, medios de comunicación, otros). También en idear y elaborar políticas públicas para controlar y apaciguar la conflictiva social producto del antagonismo de clases, expresada en las manifestaciones de la cuestión social. (desde la revolución inglesa de 1688, pasando por los flujos y reflujos de la Revolución Francesa (1789-1795), la guerra de secesión de los EEUU, la revolución mexicana de principios de siglo XX, entre otras.)

⁶²Subyace aquí el concepto de *decadencia ideológica*, que fue presentado en el Capítulo 1, haciendo mención al antes y después de las posiciones políticas, teóricas, ideológicas y culturales que maduran en la clase dominante, a partir de los acontecimientos históricos de la lucha de clases que llevaron a las revoluciones 1830-1848. “Cuando la realidad económica social subvierte la función histórico universal de representar los intereses generales de la humanidad”. Ver Netto. Capitalismo Monopolista de Estado. Cap. 2. Ed Cortez. Brasil. 1997.

⁶³Expresa Marx en la Ideología Alemana: Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (Marx, 1973: 38)

organizativo que tendrán las luchas por parte del proletariado en la edad del monopolio.

Como claramente lo expresa Netto: “ (...) en el capitalismo monopolista las funciones políticas del Estado se imbrican orgánicamente con sus funciones económicas (...) el eje en la intervención estatal en la edad del monopolio está dirigido para garantizar los superlucros de los monopolios- y para esto el Estado desempeña, como poder político y económico, una multiplicidad de funciones (...) El Estado es obligado no solo a asegurar continuamente la reproducción y la manutención de la fuerza de trabajo, ocupada y excedente sino que es forzado a regular su pertinencia a niveles determinados de consumo y disponibilidad para la ocupación (...) en este nivel se da la articulación de las funciones económicas y políticas del Estado burgués en el capitalismo monopolista: para ejercer en lo económico el papel de “comité ejecutivo” de la burguesía monopolista, éste debe legitimarse políticamente incorporando otros protagonistas sociopolíticos. La ampliación de su base de sustentación y legitimación sociopolítica, mediante la generalización y la institucionalización de derechos y garantías civiles y sociales, le permite organizar un consenso que le asegura su desempeño (...)” (Netto, 1997: 14-16)

Con lo cual, no debe caerse en una visión instrumentalista, tanto política como teórica, que desde un *vulgar economicismo* licue la compleja relación entre *Estado y Sociedad Civil*, donde el *Estado* pierde por completo su especificidad, desprovisto de su autonomía relativa -que conlleva también a la comprensión de los límites de la misma-, vaciando los procesos políticos de los cuales se ve imbuido, reduciendo su dinámica a meros reflejos de la lucha de clases, al decir de Borón, “*clausurando la posibilidad de recuperar la dialéctica complejidad de los nexos entre economía y política*”⁶⁴ (Borón, 2003: 270)

Continúa Borón: “(...) La diferencia entre las teorizaciones liberales y las del así llamado “marxismo vulgar” estriba en que en las primeras la Sociedad Civil no es concebida como estando estructuralmente fracturada por la existencia de clases sociales, mientras que en las segundas la relevancia de la diferenciación clasista ocupa un lugar fundamental y excluyente.” (Borón, 2003: 270).

⁶⁴ Es interesante el planteo que realiza Borón a los fines analíticos, en cuanto a cómo la concepción instrumentalista del Estado no solo ha sido sostenida por la tradición político-liberal sino también por el tal llamado “marxismo vulgar” (expresión teórico-política del marxismo que surge tanto de la segunda internacional como del marxismo soviético y de la tercera internacional).

En ese sentido se recupera la expresión lenineana que todo analista no debe desconsiderar si aprecia su posición dentro de la teoría social de Marx: Lenin plantea “un análisis concreto de la realidad concreta”, significando que no será de manera “deduciblemente teórica” que se pueda explicar y comprender la compleja relación entre *Estado y Sociedad Civil*.

Para ello debemos encontrar en la propia praxis las múltiples mediaciones concretas que conecten la esfera de la “economía” (Sociedad Civil) con la esfera de la “política” (Estado), aquí es cuando debemos detenernos en la experiencia viva de los propios hombres y mujeres pertenecientes a las clases subalternas que han podido organizarse y luchar por sus intereses, por la defensa de sus derechos, exigiendo mejores condiciones de vida; entendiendo que este movimiento de lucha de clases también repercute y se expresa al interior de la estructura estatal, se reproducen así las tensiones y contradicciones del antagonismo de clases, en todas sus variantes. Son tanto las luchas sociales, expresadas principalmente en las luchas de la clase trabajadora, las que interpelan tanto el carácter monolítico del Estado, como la mistificación e intención política-ideológica en que la clase dominante intenta ocultar el carácter de clase del mismo.

Siguiendo con los análisis de Lenin, el Estado tiene un papel histórico y su significación es producto y manifestación de la irreconciliabilidad de las contradicciones de clase (Lenin: 1981; 294), con lo cual, si el Estado surge a partir del antagonismo de clases, hay que dar cuenta o analizar en qué situación se encuentra la lucha de clases en una particularidad dada.

En síntesis, retomando a Marx, el Estado en su función de conciliador de clases es en verdad un órgano de dominación de clase; un órgano de opresión de una clase por otra, constatando la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques y conflictos entre las clases.

Dicho de otro modo, el carácter de clase del Estado se constituye a partir de los propios mecanismos estructurales que presenta la sociedad burguesa, y que se manifiestan en una tensión y dinámica permanente, provocada de una parte por la necesidad de la acumulación capitalista y por la otra, por las exigencias por parte de las clases subalternas de que el Estado cumpla con su rol de representante de los “intereses universales”. Esto conlleva en su organización interna a construir su propia

especificidad, cuyas determinaciones estarán principalmente ligadas a tres esferas: a las políticas que promueva como aparato estatal burocrático, a las propias relaciones de producción y a su sistema ideológico (Therborn, 1978).

La organización del Estado en el devenir de la sociedad capitalista, se presenta en su pleno desarrollo como *república democrática burguesa*, que bajo un “pacto de dominación” será la máxima expresión de una sociedad democrática, legitimada a partir del sufragio universal, en donde se muestra como una fuerza pública -como natural y eterna-, a instituciones que bajo la dominación de la burguesía, como el ejército, los impuestos y la deuda pública, ofician y operan como los custodios de los intereses de la Nación, cuando en realidad defienden los intereses particularistas del capital.

Es en esta particularidad también donde el término **democrático** queda como un adjetivo subordinado al capitalismo. Para profundizar aún más en la problematización sobre el concepto de “sociedades democráticas”, y -desde una posición marxista- es pertinente hablar de democracia burguesa. Es muy interesante la reflexión que realiza Borón (2006), cuando argumenta que en vez de utilizar el concepto de **democracia capitalista o burguesa** sería más correcto denominarla **capitalismo democrático**.

Plantea Borón lo siguiente:

*“En la formulación **capitalismo democrático** queda claro que lo sustantivo es el capitalismo y que la democracia es una consideración adjetiva que no modifica sino superficialmente la estructura capitalista subyacente. En la formulación democracia capitalista, que no por casualidad es la que goza mayor predicamento en las ciencias sociales, el mensaje implícito es que lo sustantivo es la democracia siendo el capitalismo apenas una nota accidental que le otorga una tonalidad distintiva pero nada más. De ese modo se postula subliminalmente, que lo que cuenta es la sustancia democrática del orden social y no su fenomenología capitalista que, por eso mismo, no puede interferir de ninguna manera con el funcionamiento de la estructura democrática de la sociedad. Así el capitalismo se mimetiza con la democracia. ¡Y quien podría estar en contra de esta! Se produce entonces una nada inocente inversión hegeliana, en donde el sujeto (el capitalismo) se convierte en predicado (la democracia) y ésta en sujeto”. (Borón, 2006:17).*

Ya Marx y Engels en el Manifiesto del Partido Comunista, en 1844, aunque todavía de manera abstracta, echaba luz a tan compleja trama, cuando enunciaba las primeras determinaciones o características que presenta el Estado dentro del orden burgués, en tanto “(...) *comité ejecutivo* de los intereses de la burguesía, planteando que *la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa*” (Marx, 1957:16).

Así, Marx brinda los primeros elementos que permiten la explicación y comprensión de la estructura y dinámica de la sociedad moderna. En tal sentido se encuentra con la necesidad de abordar y problematizar las categorías Estado, Sociedad Civil y Derecho, las cuales se consideran imprescindibles para lograr el análisis de tal cometido.

Partiendo desde un presupuesto hegeliano, Marx retoma para su análisis el concepto **Hombre** como una unidad compleja, donde esa unidad contiene una escisión irrenunciable: el hombre se expresa como tal, en tanto ciudadano que pertenece a un Estado y en tanto hombre egoísta (real) perteneciente a la Sociedad Civil.

CAPÍTULO 3

LA CRÍTICA DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA DE MARX

“(...) La emancipación política no es la emancipación humana plenamente realizada y exenta de contradicciones. (...) El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre”.

(Karl Marx, Sobre la Cuestión Judía)

3.1. Consideraciones de la ciudadanía moderna desde la teoría social de Marx

En este apartado del trabajo, se recuperan algunos de los antecedentes históricos como así también teóricos y políticos que llevaron a Marx (1818-1883) a abordar la cuestión de la emancipación política y la emancipación humana, categorías que desarrolla principalmente en sus textos de Juventud pero que deben ser comprendidas y enriquecidas a la luz de la totalidad de su compleja obra.

Como señaló Lenin, en toda la obra de Marx, subyacen y se reafirman tres fuentes fundamentales que la nutrieron, pero en la particularidad de sus obras de juventud consideramos principalmente a dos de sus tres fuentes, nos referimos aquí a los aportes del pensamiento político de los socialistas utópicos y a los aportes de la filosofía clásica alemana, el pensamiento dialéctico de Hegel, sin los cuales Marx no hubiera podido elaborar crítica alguna.

Siguiendo las reflexiones de Lenin (1981) los puntos de partida del pensamiento en Marx fueron los puntos de llegada que históricamente ya habían sido recorridos “por el pensamiento avanzado de la humanidad”, y es así como sus fundamentos “aparecen como continuación directa e inmediata” de las *tres fuentes* principales en la que se basan sus estudios: **la economía clásica** inglesa, elaborada principalmente por los economistas ingleses Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823), destacados representantes de la “economía liberal” burguesa que investigaron y explicaron la fundamental teoría del valor-trabajo; **la ideología alemana**, tomando como cuestión crucial el complejo y extraordinario pensamiento dialéctico del filósofo alemán idealista Federico Hegel (1770-1831), representante de la filosofía clásica alemana y por último las importantes elucidaciones que venía desarrollando el pensamiento político del **socialismo utópico** en Francia, en el marco del acontecimiento más significativo que dio existencia al Proyecto de la Modernidad.

Estas tres fuentes, Marx las recupera realizando una crítica a cada una de ellas, no solo cuestionándolas en profundidad sino pudiendo relacionarlas metodológicamente desde lo que las propias fuentes expresaban, una perspectiva dialéctica y ontológica de la realidad histórica.

Siempre ligado a las clases sociales en conflicto, inclina su pensamiento hacia una *perspectiva de clase* o mejor dicho se posiciona en el punto de vista de clase del proletariado, siendo en esa posición donde Marx encuentra la continuidad y coherencia entre el análisis real y su crítica, entre la “descripción” del capitalismo y su “condena”. Al decir de Löwy, *la ciencia de Marx es crítica y revolucionaria porque se sitúa en la perspectiva de clase del proletariado, porque es la forma coherente de la conciencia revolucionaria de la clase proletaria* (Löwy, 2010: 35).

Siguiendo el análisis de Löwy (2010), la obra de Marx no está basada en una “dualidad”, sino que, justamente, develar la categoría de la praxis le permite realizar superaciones verdaderamente dialécticas entre las oposiciones abstractas que se presentan entre hechos y valores; pensamiento y acción; teoría y práctica, logrando una ciencia crítica donde la explicación y la crítica real están dialécticamente integradas.

Dicho de otro modo, el *punto de vista de clase* en que se demuestran las causas de la opresión y explotación del régimen capitalista -que conduce a su necesaria destrucción- no es abstracto, formal o solo una idea “deseable”. Este *punto de vista de clase* tiene como punto de partida su propia existencia, que se efectiviza socialmente cuando el propio proletariado toma conciencia sobre la explotación y opresión que el capitalismo ejerce sobre ellos, teniendo así la imperiosa necesidad de condenarlo y actuar contra él.

Sin embargo, fundamentalmente se debe a que Marx comienza a tener una relación directa y estrecha -que perdura en toda su trayectoria teórica y política- con el desarrollo concreto del movimiento obrero⁶⁵, específicamente con las organizaciones y su correspondiente accionar que se van conformando desde el propio proletariado (sociedades secretas, sindicatos, partidos, huelgas, levantamientos, etc.)⁶⁶.

Marx no investigó desde puras presunciones de entelequias vacías o lógica-formales; en palabras de Engels, *Marx tiene “dotes extraordinarias para penetrar con toda clarividencia, el carácter, el alcance y las consecuencias inevitables de los grandes*

⁶⁵ Se considera que Marx conoce y toma contacto por primera vez con las sociedades secretas de obreros parisinos a través de asambleas de artesanos comunistas aproximadamente en 1844. (Löwy, 2010)

⁶⁶ Marx expresa en el desarrollo de su teoría social agudeza e intensidad en su pensamiento, parte se debe a su capacidad para debatir con sus contemporáneos y predecesores, quien, ya en sus años de juventud, polemiza a través de artículos, de cartas, de participar en círculos de debate.

acontecimientos históricos cuando estos se desarrollan todavía ante nuestros ojos o acaban apenas de producirse.” (Engels, 1957: 325).

En ese sentido, este “modo” de pensar la realidad social ya se inscribía en el joven Marx: una nueva concepción del mundo, la filosofía de la praxis⁶⁷, comienza a surgir entre 1840 y 1848, en un escenario europeo convulsionado por las luchas sociales, agudizadas por la dinámica de un sistema social que acrecienta cada vez más la explotación y la desigualdad social entre las clases.

Es así como Marx ya en 1842, residiendo en Alemania y desempeñándose como redactor jefe de la Gaceta Renana⁶⁸ (1842), toma contacto con problemáticas particulares de la región, donde comienza a relacionar la explicación de estos problemas con aspectos más complejos que conforman la realidad social. Comienza a vincular la filosofía con la política, a abordar teóricamente los problemas sociales.

Su análisis es concluyente al respecto de la coyuntura restauradora en que se vive en Alemania: proponiendo ante esta situación política, la necesidad estratégica de la unificación de todos los elementos progresistas de Alemania y concentrar todas las fuerzas liberales en lucha contra el absolutismo feudal alemán, que se expresaba en el régimen reaccionario de Federico Guillermo IV.

Es en este contexto histórico-político que Marx comienza a tener diferencias en el enfoque y en los análisis sobre la realidad social, con sus compañeros pertenecientes al grupo denominado “hegelianos de izquierda”. Los hegelianos de izquierda están constituidos por un grupo de jóvenes que en el transcurso de las décadas del 30 y 40 del siglo XIX, adscriben a la corriente idealista de la filosofía hegeliana. Se posicionan desde conclusiones radicales para fundamentar la necesidad de una transformación burguesa de Alemania. Varios eran los intelectuales que pertenecían a este grupo, entre ellos se encuentra Bruno Bauer, el autor de la “Cuestión Judía”, además de Edgar Bauer (su hermano), Strauss y Stiner; también en su momento participaron Feuerbach, Marx y Engels, que rompieron con los hegelianos por considerar su filosofía de esencia idealista y pequeñoburguesa (Lenin, 1981).

⁶⁷ Su fundamento metodológico de su teoría de la revolución como autoemancipación proletaria (Löwy, 2010: 14), o también denominada emancipación humana.

⁶⁸ Periódico perteneciente a la burguesía liberal de Colonia, que se edita entre los años 1842 y principios de 1843. Marx comenzará como colaborador para más tarde ser su director. Luego renunciará por las actitudes débiles de los accionistas del diario ante el gobierno prusiano, quien censurará a Marx y cerrará el periódico en 1843.

En ese sentido, Marx los critica por tomar con cierta superficialidad las ideas comunistas, utilizándolas en charlatanerías y como fraseologías en críticas teatrales, en desmedro de temas más acuciantes como los problemas sociales. Y por otro lado les evidencia su inmadurez política en cuanto a que solo se limitan a la crítica de la religión, a la propagación del ateísmo y de esta manera desatienden las tareas centrales de la lucha contra el absolutismo feudal (Lukács, 2005).

Marx plantea al respecto de su ruptura con los hegelianos de izquierda -en su carta publicada en la *Gaceta Renana* (1842)- que luego retoma en el texto *Sobre la cuestión judía*: *Pues deseaba más criticar la religión en la crítica de las circunstancias políticas que las circunstancias políticas en la religión, pues la religión que en si carece de contenido, no viene del cielo, sino de la tierra, y se derrumba por sí sola, en cuanto se disuelve la realidad invertida, cuya teoría es la religión* (Lukács, 2005:130).

A partir de 1844, Marx comienza a consolidar su giro teórico y político, orientando su producción teórica hacia una concepción materialista y dialéctica de la historia. Escribe las tres obras fundamentales del período: *Sobre la Cuestión Judía*, *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* y los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, las mismas retratan una transición en la obra de Marx.

Aquí introduce un análisis crítico, entre otros temas, de la cuestión del Estado político y su relación con la secularización de la religión, sus efectos en la sociedad civil, desmitificando la caracterización del ciudadano y sus derechos, desdoblado del hombre egoísta, miembro de la sociedad civil. Analiza y devela también los mecanismos que operan en las democracias instauradas por los distintos gobiernos, problematizando las contradicciones que presentan principalmente los derechos constitucionales de libertad, igualdad, propiedad y seguridad, todas categorías en vínculo con la ciudadanía moderna en clave de la emancipación política y humana.

Estas obras fueron las primeras en explicitar un análisis sobre cómo se expresa y caracteriza la emancipación política en la sociedad burguesa. Se señala también que son los únicos textos en donde Marx realiza de manera explícita un vínculo político y estratégico entre los dos niveles de la emancipación, la emancipación política y su relación con la emancipación humana.

Y si bien en sus ideas aun subyace un “comunismo filosófico”, donde pone más el acento en cuestiones de la circulación (como el dinero, “comercio internacional”) que

sobre la producción, y en cuestiones filosóficas (vinculadas al egoísmo que este tipo de sociedad genera a partir del dinero), es el pasaje necesario para poder llegar así, en sus obras de madurez, al reconocimiento del sujeto que realizará la emancipación humana: la clase trabajadora (Löwy, 2010).

Es así, como entre 1843 y 1848 Marx comienza a madurar y profundizar su pensamiento, en el plano filosófico, hacia el materialismo dialéctico e histórico y en el plano ideológico-político hacia el socialismo proletario.

3.2. Exposición teórica de la categoría *emancipación política* en Marx desde su texto de juventud: *Sobre la Cuestión Judía*.

Desde una perspectiva anclada en la tradición marxista, abordar la crítica al concepto de ciudadanía, requiere como punto de partida el análisis del texto de juventud de Karl Marx, *Sobre la Cuestión Judía*. Marx escribe este artículo en septiembre/octubre de 1843, a los 25 años de edad. Se edita y publica por primera vez en el único número de *Los Anales Franco-Alemanes*⁶⁹ en febrero de 1844, en París cuyos editores eran el propio Marx y Arnold Ruge⁷⁰.

Indudablemente, el texto *Sobre la Cuestión Judía*, es uno de los primeros escritos en donde Marx aborda la cuestión de la emancipación política y su relación con la emancipación humana.

El análisis teórico contiene una impronta filosófica muy importante, la polémica⁷¹ se centra en la crítica y aguda respuesta a dos artículos⁷² de Bruno Bauer (1809-1882)⁷³

⁶⁹ Revista editada, en su primer y único número en 1844 en París, por Marx y Arnold Ruge, (1802-1880; periodista y filósofo alemán, hegeliano de izquierda, radical burgués, amigo de Marx hasta su ruptura en el mismo año por tener diferencias ideológicas y políticas, Marx en su giro al comunismo y Ruge al democratismo burgués.)

⁷⁰ Arnold Ruge (1802-1880) Periodista alemán, joven hegeliano perteneciente al grupo de los hegelianos de izquierda, radical burgués en su primera etapa como publicista, defensor de la unificación alemana bajo un régimen liberal, adaptó las ideas de Hegel al liberalismo, fue miembro de la Asamblea Nacional de Frankfurt, actuando en la extrema izquierda; en el exilio en Londres fue uno de los dirigentes del ala democrática, luego adscribirá al nacional-liberalismo, adhiriendo a Bismark (1866). (Bensaïd, 2010)

⁷¹ Detrás de esta polémica se encuentra un proceso de crecimiento en el pensamiento de Marx, su pasaje al materialismo. Este se dilucida a partir de una mayor y profunda crítica al idealismo objetivo de Hegel, que Marx termina de desentrañar al vincularse con las Tesis de Feuerbach, donde retoma y desarrolla los puntos de vista materialista de la crítica feuerbachiana a Hegel, aunque luego critique y supere la visión de la abstracción antropológica que estas tesis contiene.

La Cuestión Judía, donde este último reflexiona al respecto de la situación político-religiosa del pueblo judío en relación a su condición de ciudadanos dentro de Alemania.

El contexto de dicha polémica se circunscribe a la situación de la *emancipación política* de los judíos en Alemania, quienes aún se encuentran todavía aislados y enquistados como en el período del Antiguo Régimen en la Europa Cristiana, y pese a que la *Constitución Francesa de 1789* les abrió la posibilidad de pertenecer como *ciudadanos*, en Alemania continúan obligados a refugiarse en actividades comerciales o usureras.

Es necesario explicitar aquí como algunos pensadores (principalmente de tendencia antimarxistas) interpretaron el texto de manera tergiversada, extrayendo citas fuera de contexto, encontrándose en sus fundamentos ambigüedades y lagunas que muestran su carácter no-crítico y ahistórico en el análisis. Principalmente colocan a Marx como un antisemita⁷⁴, aludiendo a su pasado (por parte de su padre) de judío converso, como si Marx portara un antisemitismo del orden del inconsciente, “del reniegue con su

Feuerbach señalará que Hegel suele confundir arbitrariamente la relación entre sujeto y predicado, en una forma que ultraja las conexiones reales, abordando así el problema de la relación entre ser y pensamiento, dirá Feuerbach *la verdadera relación entre pensamiento y ser es solo ésta: el ser es sujeto; el pensamiento predicado. El pensamiento surge del ser, pero el ser no surge del pensamiento.* (Feuerbach in Lukács, 2005:124)

⁷² Los artículos de Bauer son “*La Cuestión Judía*” y “*La capacidad de los Judíos actuales y Cristianos de tornarse libres*”, escritos en 1843.

⁷³ Bauer Bruno (1808-1882): Filósofo, historiador y publicista alemán. Se podría decir que su pensamiento trascendió por la reconocida polémica que tuvo con Marx al respecto del artículo mencionado (“*La Cuestión Judía*”), inclusive el propio Marx continua y profundiza dicha crítica y polémica en la *Sagrada Familia* (1846) y en la *Ideología Alemana* (1845), tratando incluso a Bauer de forma sarcástica y caricaturesca, caracterizando que “la fuente de su fama es al mismo tiempo, el instrumento de su mutilación” (Sartelli, 2012:15)

Bauer (10 años mayor que Marx) ira creciendo intelectualmente a la par de los cambios y crisis que sucedían en Europa, principalmente en la época de la restauración y los movimientos revolucionarios que se darán a partir del ’30.

Su tránsito como filósofo y teólogo contiene un complejo y abrupto proceso de maduración en su pensamiento. Sus comienzos se vinculan con la derecha hegeliana, pero rápidamente pos muerte de Hegel, tendrá un pasaje abrupto hacia los hegelianos de izquierda, pasando de la teología al ateísmo. Experto en la crítica al cristianismo, parte de su obra versa por descifrar las relaciones entre verdad histórica y revelación bíblica. Su núcleo argumentativo parte de la idea hegeliana de la unidad entre ser y pensamiento, como base hacia un futuro republicanismo, planteando que el progreso, los cambios y el desarrollo de la realidad objetiva se darán solo a partir de la experiencia de una libertad racional. Esto le valdrá la represión y expulsión en su cargo como profesor en la universidad de Bonn.

Si bien su posición filosófica interpela a la religión como la principal ideología legitimante del poder, quien se verá cuestionada por los avances de la ciencia y la revolución burguesa, su pensamiento quedará reducido a dicha crítica sin poder trascender una crítica revolucionaria que trascienda el orden vigente, terminando incluso su última etapa como defensor del conservadurismo prusiano.

Como plantean algunos analistas, Bauer si bien no califica como uno de los principales filósofos de la historia de la filosofía, sus ideas de igual modo abren camino a la filosofía contemporánea (Nietzsche, Heidegger, Foucault).

⁷⁴ Amerita aclarar aquí que el texto de Bauer tampoco es anti-semita. Para mayores elementos al respecto del conocimiento de este texto referirse a los puntos subsiguientes de este Capítulo.

pasado”, “un odio de sí”, enmarañando los análisis de Marx como producto de una posición de carácter psicológica más que teórico-política.

Por otro lado, algunos marxistas, abordan sesgadamente el tema, por un lado acusan de antisemitismo a Bauer y por otro lado reproducen linealmente, sin complejizar, el análisis que realiza Marx cuando hace una identificación histórica entre las características socio-culturales (y sus respectivas funciones) que los judíos constituían en el feudalismo y las prácticas que van adquiriendo en la modernidad.

Sin duda el planteo de Marx está claramente enfocado en que el problema no es el judaísmo sino la sociedad burguesa, entendiendo que en el tiempo de Marx de ninguna manera el anti-semitismo se asumía en la forma del racismo moderno, como se presenta específicamente en la época imperialista del siglo XX con el nazismo.

Realizar esa relación analítica simplificándola es caer nuevamente en una interpretación anacrónica del texto. Marx aborda la cuestión del judaísmo religioso desde un punto de vista universal, de ninguna manera desde una identidad racial.

Los judíos no eran un problema en sí mismo, no eran ni una Nación ni una comunidad étnico-lingüística. Eran caracterizados como un pueblo-clase, una clase específica del sistema feudal, la burguesía financiera-comercial, popularmente denominada “usurera”, que tenía como función principal la circulación del dinero. Principalmente en el siglo SXIX se asocia a los judíos con la gestión del dinero.

Otro equívoco se produce también cuando se pretende que Marx dé una solución o respuesta a la problemática de los judíos, incurriendo nuevamente a exigir que el análisis de Marx en *Sobre la Cuestión Judía* contenga los acontecimientos que surgieron posteriormente en la modernidad.

3.2.1. La particularidad histórica del origen del pueblo judío

El origen de los judíos (hebreos) de constituirse en un pueblo nómada se remite a los primordios de la transición que se da entre la forma asiática de propiedad comunal y la forma asiática basada en la propiedad privada. Como en todas las transiciones históricas de esta naturaleza, no se dan de manera lineal ni calma, sino más bien, se dan en un proceso plagado de contradicciones, expresado en el enfrentamiento de distintas

fuerzas sociales. Que como sucede en cada particularidad histórica, contiene un alto grado de violencia en la resolución del conflicto.

El pueblo judío es parte en su origen de ese momento histórico, por un lado la experiencia de la propiedad comunal, por otro las contradicciones que generan la sociedad esclavista, contradicciones de la sociedad pre-capitalista, que se maduran cuando comunidades enteras de esclavos luchan por su emancipación. El pueblo judío es protagonista de este proceso, su historia esta signada por la Diáspora de la Antigüedad⁷⁵, convirtiéndose en un pueblo en permanente persecución, éxodo, exilio, sometido a los más crueles vejámenes por sus dominadores.

Esta base histórica material real determina una dimensión cultural-social en la comunidad judía. En este contexto su amparo y sobrevivencia como pueblo es construirse en un grupo con una fuerte identidad étnico-religiosa. Su génesis y desarrollo de esta identidad étnico-religiosa se conecta con la génesis y desarrollo de la sociedad de clases⁷⁶, un pueblo de esclavos emancipados⁷⁷, en un mundo donde se inicia

⁷⁵ “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. Los judíos aparecieron demasiado temprano y demasiado tarde a la vez. Demasiado temprano, en la frontera del desarrollo histórico —como una de las primeras formas de transición hacia una sociedad dividida en clases y hacia el surgimiento de la propiedad privada y el valor de cambio. Demasiado tarde —porque el espacio histórico ya había sido ocupado por otras formaciones económico-sociales regidas por grupos étnicos más poderosos—, sobre todo en los conflictivos despotismos del Cercano Oriente. Los judíos se vieron atrapados en los antagonismos de un ambiente hostil mientras sus relaciones sociales eran la negación necesaria y viviente del mundo circundante dominado por el modo asiático de producción. Nacido en una trampa histórica, el grupo étnico-religioso judío tuvo que desarrollar una estrategia para sobrevivir, encontrando líneas de fuga. Su nacimiento (o re-nacimiento) como nación particular coincide con un *Éxodo* de la prisión de la despótica sociedad asiática que subyugaba a las tribus nómades de la región a la esclavitud. Esta liberación de la casa de la esclavitud (Bet avadim) y la transición a una nueva sociedad en la Tierra Prometida marcó al mismo tiempo la transición del modo asiático de producción a las primeras formas de la *propiedad privada* de la tierra y relaciones basadas en el dinero-mercancía. Trajo a discusión el tema de la génesis de la propiedad privada a partir de este tipo de sociedades y enfatizó correctamente la necesidad de localizar el grupo social específico que pudo haber sido vehículo de esta transición. **Sobre marxismo y la cuestión judía (Savas Michael – Matsas)** Ponencia presentada en la Conferencia sobre los “150 años del Manifiesto Comunista” organizada por el Centro para el Estudio de la Teoría, Movimientos y Crítica Socialistas en la Universidad de Glasgow, el 22 de mayo de 1998.

⁷⁶ No se asume aquí que el enigma de su supervivencia se reduzca a su dimensión étnico-religiosa, argumentos que justificando las diásporas sucedidas (Siglo V a.c. y Siglo I a.c.) colocan al pueblo judío como el pueblo elegido, a partir de leyendas míticas y religiosas que marcan una misión teológica-política de carácter mesiánica (por ejemplo todo lo acontecido y el debate que durante siglos ha transcurrido en relación a la tierra prometida-estado de Israel que a ha costado tantas vidas tanto al pueblo palestino como al pueblo judío)

una emancipación pero que para materializarse deberá tener sus primeras conexiones con la propiedad privada. En definitiva la constante persecución y éxodo (*Diáspora*) de los judíos se produce en las más diversas formaciones económico-sociales, bajo diferentes regímenes políticos, con lo cual su enigma de supervivencia no es de carácter supra histórico sino que por el contrario se circunscribe en un fuerte y concreto proceso histórico.

De aquí se desprenden sus distintas actividades, la más hegemónica de ellas por su constitución de pueblo nómada se refiere a sus tareas ligadas al surgimiento de las rutas de los mercaderes, donde poco a poco, fueron desarrollando (de manera embrionaria) la exclusiva función económica del comercio (y/o la usura), constituyéndose desde los intersticios de la sociedad pre capitalista, como plantea Abraham León⁷⁸, como un *pueblo-clase*⁷⁹.

Sin embargo en la época pre-moderna y a pesar de toda su travesía signada por la Diáspora Judía -la cual genera un desarraigo consustancial a la judeidad continuando incluso en el mundo contemporáneo- los judíos constituían una casta entre otras, su particularidad como pueblo-elegido, expulsado y perseguido era parte de las diversas practicas segregacionistas de la época, con lo cual se analiza que es con la Modernidad que la cuestión judía se torna problemática.

⁷⁷ Se los estigmatiza como un pueblo improductivo, parasitario, que desempeñan un papel fundamental en el sistema de monedas, siendo un engranaje esencial de relaciones mediadas por el dinero. "(...) Sólo un grupo social, era capaz y tenía interés en tal transición: *los esclavos emancipados*. El Éxodo es una representación de la Emancipación y de la victoriosa marcha de los esclavos emancipados hacia la tierra de la libertad donde iban a adquirir propiedad privada y regular sus intercambios de acuerdo con este nuevo principio económico (...)" (ídem savsa-matsas)

⁷⁸ Para profundizar esta categoría se sugiere el libro de Abraham León, A. [1944] (2010). La concepción materialista de la cuestión judía. Buenos Aires: Canaán

⁷⁹ "(...) Abraham León consideraba que la base secular de la supervivencia de los judíos fue provista por un proceso de formación social de un grupo social específico, el '*pueblo-clase*' de los judíos comerciantes. Los judíos como '*pueblo-clase*' de comerciantes emergieron por primera vez después de la destrucción del Primer Templo (586 a.C.) y el Exilio de Babilonia, y luego se desarrollaron durante la Antigüedad tardía y el período Carolingio —"el apogeo de la clase de los judíos comerciantes"—. (...) El entorno histórico natural del "pueblo-clase" judío fue el pre-capitalismo. Este grupo social de comerciantes y usureros, de portadores de valor de cambio, proliferó en los poros de las sociedades pre capitalistas basadas en economías naturales orientadas al valor de uso. Esta contradicción hizo a los Judíos objeto del odio social y víctimas de recurrentes olas de represión.(...) (Matsas,1998)

3.2.2. La emancipación política de los judíos en la Modernidad. La particularidad en la Alemania de Siglo XIX.

En la Modernidad los judíos emergen como un cuerpo extraño en la era de la conformación de los estados nacionales, comienzan a enfrentarse una nueva situación histórica, generando el movimiento de la *asimilación*⁸⁰ a la nueva sociedad, provocando posiblemente su destrucción⁸¹ o la disolución rápida de su patrimonio étnico-cultural.

Sin embargo, este proceso de *asimilación* no evitó que se desarrollasen una importante diferenciación y antagónica relación social de clases en su propia comunidad. Por un lado se desarrolla una burguesía comercial y financiera, banqueros judíos que participan en el desarrollo industrial y sistema de crédito⁸² y por otro un amplio sector empobrecido, de campesinos, artesanos y también de proletarios, que como la historia lo indica, muchos de ellos fueron parte del sector más rebelde y revolucionario del proletariado⁸³.

Esta división de clases no impide que de ellas surja un sector de intelectuales, principalmente pertenecientes a una clase media acomodada y/o pequeña burguesía, que los ubica en una cierta marginalidad social –cuasi parias⁸⁴–, en la cual despliegan fuertes posiciones críticas, expresadas tanto en ideas artísticas, filosóficas como científicas, conformándose una elite de intelectuales, quienes se convierten en

⁸⁰ Para Lenin y Trotsky, retomando el planteo de Marx, comprenden a la asimilación en la perspectiva universal de la lucha de clases, enfrentar cualquier obstáculo a la unificación de los proletarios, vencer la desconfianza que provocaban las nacionalidades oprimidas, priorizando y reconociendo sus derechos a la autodeterminación y a la independencia, no parten de criterios normativos que concluyen en definiciones abstractas sobre *nación* sino refieren si a *situaciones históricas concretas*.

⁸¹ Claramente nos referimos al proceso traumático del pueblo judío en su proceso de adaptación al capitalismo en su fase imperialista, nos referimos aquí al surgimiento del antisemitismo, al racismo, devenido en nazismo en el S.XX que cometerá el genocidio jamás visto e incomparable en la historia de la humanidad contra el pueblo judío.

⁸² “Judío”, “explotador” y “capitalista” eran casi sinónimos, “los judíos comerciantes sacaban gran parte de su renta de la explotación (parasitaria) de los campesinos subyugados (se considera que esto fue el abono en que se vio asomar el antisemitismo racial) (Bensaïd, 2010)

⁸³ Ante estos revolucionarios también surge el antisemitismo y el desprecio por parte de la burguesía financiera, desarrollando ideas reaccionarias, anticomunistas y racistas, sostenidas más de las veces en un irracional odio atávico (germen también del nazismo).

⁸⁴ Movimiento intelectual que con en sus argumentos filosóficos no solo reflexionan sobre el mundo moderno sino que también convulsionan y enfrentan desde la crítica de la religión y de la vida colectiva en sus dimensiones educativos y en sus leyes (por ejemplo cuestionan el Talmud y la Tora), las propias estructuras tradicionales, ortodoxas y dogmáticas que la propia comunidad judía (que se autodenominaba como el pueblo elegido por Dios, cohesionando bajo la moral y la religión). La mayoría de estos pensadores fueron expulsados o reconvertidos del judaísmo, entre otros encontramos a Spinoza, Moses Mendelssohn, Heine, Moses Hess, inclusive el propio Marx cuyo padre fue un judío convertido al cristianismo.

defensores de la Ilustración -amparados en los logros de la igualdad jurídica que parcialmente instalaba la Revolución Francesa- abonando y enriqueciendo ampliamente el pensamiento crítico moderno.

Este debate de ideas y pensamiento crítico se profundiza principalmente en Alemania, en la década 1840. Un debate que ya se había inaugurado en el proceso histórico de la Revolución Francesa, cuando se enuncian los derechos del hombre y del ciudadano, que entre otros artículos garantiza la igualdad jurídica de los judíos. Sin embargo en Alemania se vuelve a poner sobre el tapete las controversias entre el dogmatismo teológico y la emancipación civil, en torno al impacto social que genera el desarrollo de la emancipación política, aún inconclusa en algunos países de Europa⁸⁵.

Es así como los judíos alemanes no poseen los mismos derechos que los demás ciudadanos, por el hecho de no profesar la religión del Estado. Cabe recordar las múltiples restricciones que en la vida real (social) padecían los judíos, entre ellas, se les impedía poseer casa propia, ejercer determinadas profesiones, levantar sinagogas, desempeñar cargos públicos o acceder a la universidad, confinándolos a vivir de manera aislada, en regiones específicas, estigmatizando aún más sus prácticas religiosas y modos culturales (ejemplo vestir y hablar de manera diferenciada).

Lo paradójico y complejo son las propias juderías quienes también reaccionan contra el mundo moderno, se agudiza así una contradicción ya instalada en la Revolución Francesa: la emancipación política implica que el *pueblo-elegido*, el pueblo sin patria, deja de ser una nación dentro de la nación. Ante esto, vuelven a profundizarse prácticas de aislamiento ligadas a lo étnico-religioso.

Se recuerda que en el siglo XIX, Alemania se caracteriza por ser el país más atrasado en lo que significan los avances económicos y políticos que Europea venía trazando, principalmente Francia e Inglaterra. En Alemania -dividida aun en varios estados- el poder político aun lo tiene la Monarquía, bajo el trono de Federico Guillermo IV de Prusia. Quien al recrudecer en su política interior las medidas restauradoras, agudiza

⁸⁵ A la situación de Alemania donde el Estado Moderno no existe aún y donde el Estado cristiano imperante (Estado absolutista) aborda la cuestión judía como un problema teológico se suma la parcialidad de la emancipación política en Francia (después de la derrota de Napoleón) y en Europa oriental donde residían la mayoría del pueblo judío, la situación no era de las más favorables, subsumidos en la pobreza total, son muy castigados y reprimidos por el estado absolutista de la Rusia zarista, que aparte de denegarle cualquier tipo de igualdad jurídica (tenían prohibido circular como así también acceder a cualquier tipo de trabajo), los acusaban de ser un elemento revolucionario en potencia, recién con la Revolución de Octubre se emancipan plenamente.

un clima de conflicto social, abriéndose así un periodo de luchas, de las cuales participa una nueva pero pujante clase obrera, que culminará con la revolución democrática-burguesa de 1848.

3.2.3. Posición de Bauer sobre la emancipación política de los judíos.

Desde este contexto histórico, Bauer explica que en Alemania nadie se encuentra emancipado políticamente en lo que atañe al carácter religioso del Estado, que solo reconoce privilegios. Por lo tanto la lucha concreta por la emancipación del judío debe expresarse como la lucha general de la emancipación política de los alemanes. Plantea Bauer, “(...) *El judío no debe ser emancipado por ser judío, en virtud de tener excelente principio humano y universal moralidad. El judío debe antes retirarse para atrás del ciudadano y ser un ciudadano aunque sea o desee ser un judío (...)* (Marx, 2008:173).

Sostiene la necesaria transformación del Estado Cristiano por el Estado Laico - democrático-burgués- identificando la tensión proveniente del condicionamiento motivado por la esencia que porta el judío como por la esencia que porta el Estado Cristiano, en donde ambos son incapaces de conceder y propiciar la emancipación política.

Sartelli (2012) en su texto *Sobre la Liberación Humana*, expone con suma claridad los argumentos mas sobresalientes del análisis de Bauer en “La Cuestión Judía”, donde principalmente remiten a pensar, como buen hegeliano, a la ley de la historia como una evolución, con lo cual los judíos deben sentirse obligados a evolucionar como todo el mundo, y si así no lo dispusiesen ellos mismos serían los responsables de su opresión.

Son y serán oprimidos porque perpetúan sus tradiciones y costumbres, porque al no reconocer que la verdadera libertad e igualdad se encuentra en los valores universales y no en los particulares, se resguardan en los privilegios que generan esos particularismos, “*atacando el principal descubrimiento de la época: la unidad e igualdad de la especie humana, lograda con la Revolución Francesa*” (Sartelli, 2012: 24).

Bauer pone énfasis en que el problema de la emancipación (tanto política como humana) refiere principalmente a la cuestión religiosa y que la resolución del problema se ubica en el ámbito del Estado. Solo la emancipación del Estado respecto de la

religión garantiza que los individuos, sin obligación de una religión oficial, asuman en igualdad las condiciones de *ciudadano*. Plantea en varios pasajes de su obra:

“La cuestión es más bien saber si el judío como tal (...) que está obligado por su naturaleza a vivir en una eterna separación de los otros, es capaz de recibir los derechos universales del hombre y acordarlos a los demás. Su religión y sus costumbres lo obligan a una separación eterna ¿Por qué? Porque ellas constituyen su esencia (...) su esencia no lo hace hombre sino judío, del mismo modo como la esencia que anima a los otros no los hace tampoco hombres, sino cristianos o mahometanos (...) Sólo 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 podrán reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia” (Bauer: 2012, 60).

Bauer reflexiona a la luz de los acontecimientos políticos-sociales de su época. En ese sentido su análisis refiere a la Revolución ocurrida en Julio de 1830 en Francia, en la que se produce la insurrección donde la burguesía en alianza con el pueblo, asesta un golpe a la monarquía absoluta.

Se recuerda que la monarquía, desde la caída de Napoleón, fue participe de la Restauración Borbónica, que quiso aniquilar los cimientos de la Revolución Francesa, con la pretensión de erradicar todos los derechos cívicos y políticos conquistados a partir de 1789 (entre ellos restringir el sufragio, disolver las cámaras y devolver las tierras a la oligarquía terrateniente que había expropiado la propia Revolución francesa). Claro está que a pesar de las resistencias e insurrecciones llevadas a cabo, el poder queda en manos de la burguesía financiera -a cargo de Louis Felipe de Orleáns- quien no cumple ni profundiza ninguna medida a favor de los desposeídos.

Analizando los hechos ocurridos en 1830, Bauer expone:

“La revolución de julio sobrepasa la religión de Estado en cuanto tal, emancipó la Iglesia del Estado, lo liberó de toda influencia religiosa y volvió la participación en todos los derechos civiles y políticos independiente de toda profesión de fe religiosa o eclesiástica. En consecuencia, los judíos franceses son ciudadanos perfectamente libres. (Bauer: 2012, 126).

Está claro como Bauer combina su hegelianismo filosófico con el proceso histórico, piensa sus categorías filosóficas posicionado como republicano radical, en ese sentido realiza sus análisis a partir de los acontecimientos históricos que lo atraviesan. Ser un defensor de los acontecimientos de la revolución de 1830, quien al igual que en la Revolución de 1848, sostiene la importancia del papel del Estado en garantizar una “liberación universal” despojando a los individuos de todo particularismo. En ese sentido y a diferencia de Marx, Bauer jamás reconoce⁸⁶ al proletariado como una fuerza social real que pueda conquistar lo universal, al igual que a los judíos los considerará como una particularidad.

Bauer no menciona en este artículo al proletariado: su análisis se centra en la cuestión judía o cuestión religiosa, y desconoce el papel transformador del proletariado a lo largo de toda su obra, equiparando al proletariado como un particularismo semejante al religioso, incapaz de llegar al universal.

3.2.4 Marx interpela a Bauer.

Como contrapunto, Marx plantea aquí que los límites de la emancipación política no deben reducirse solo a la emancipación de la religión, porque en sí misma no resuelve las contradicciones de la emancipación humana. Contradicciones que atraviesan al hombre egoísta, al individuo pero no al *ciudadano*. Que el Estado pueda liberarse de la religión, no da cuenta de que el hombre real se libere de ella.

Marx se refiere a los distintos procesos por los que atraviesa la constitución del Estado político en los diferentes países, analizando concretamente la relación de los mismos con la religión, en tanto que la misma pierde su significación teológica para transformarse en una cuestión secularizada. Los estados que describe Marx en sus ejemplos refieren a: los Estados libres de Norteamérica, “Solo donde existe el estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre religiosos, hacia el Estado político, es decir, la relación de la religión hacia el Estado. [...] El Estado deja de comportarse de un modo teológico hacia la religión [...] La crítica se convierte entonces en crítica del

⁸⁶ En cambio Marx, a pesar de que tampoco en su artículo menciona al proletariado, si lo hace en su texto “*Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*” (1843), escrito unos meses después del artículo “*Sobre La Cuestión Judía*”. En el cual sí descubre el papel histórico del proletariado, asumiendo que es la base social o el sujeto histórico de su teoría científica.

Estado político.”; con respecto a Francia expresa: “En Francia, el estado constitucional, la cuestión judía, es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la emancipación política a medias.” Y por último Alemania, diciendo lo siguiente. “En Alemania, en donde no existe un Estado político, un Estado como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente teológica. (...) La crítica es aquí crítica a la teología (...)” (Marx, 2008: 175-176)

La emancipación política (que contiene a la emancipación religiosa) expresa la relación entre sociedad burguesa y Estado, en la cual el Estado se constituye como una universalidad por encima de los elementos particulares.

Se reconoce en este debate la escisión entre la esfera pública de la privada, concibiendo el ámbito de lo privado como el espacio por excelencia donde los individuos puedan o se sientan obligados a cumplir sus deberes religiosos. Subyace ya en este análisis lo público condensado en lo estatal y lo privado condensado en la sociedad civil.

Marx critica que Bauer plantea la cuestión en términos idealistas, religiosos y teológicos. Y que reproduce de manera abstracta y con menos riqueza el concepto filosófico de *esencia*, reducido solo a la religión, ecualizando así emancipación política con emancipación religiosa. En la lógica de Bauer solo renunciando a ser judío se lograría la emancipación política. Por lo tanto la emancipación del judío se realizaría si se niega a sí mismo.

Con lo cual ya en la crítica que Marx realiza a Bauer se enuncia la crítica materialista de la dialéctica hegeliana. Marx invierte en forma materialista la relación entre sociedad burguesa y Estado. Retoma el concepto de Hegel de Sociedad Civil pero como el punto de partida, como la verdadera trama en donde se originan y producen las distintas formas de Estado y sus relaciones jurídicas.

Su crítica, como ya fue planteada en puntos anteriores, cuestiona la autonomización idealista del *concepto* y la exageración idealista de las abstracciones hasta transformarlas en *esencias autónomas*. Es sobre estas categorías y a partir de estos contrapuntos que Marx *pone sobre los pies* la filosofía hegeliana: ya no es la idea a través del Estado como razón universal que produce a la sociedad burguesa sino que la sociedad burguesa es la condición para la existencia del Estado político.

Esto trae aparejado que el propio Estado es producto y contiene las contradicciones de la propia Sociedad Civil. Aquí hay un cambio radical en la concepción de Marx, se ubica a la Sociedad Civil como el genuino escenario donde se desarrolla la lucha de clases.

A partir de este análisis es que logra desenmascarar la propia contradicción interna de la sociedad burguesa, colocando de otra forma el interrogante. **Su pregunta no es sobre quién sería emancipado sino qué clase de emancipación está en juego.**

En síntesis, lo que lo diferencia de Bauer es que Marx ubica que el problema de la emancipación se encuentra en la Sociedad Civil y no en el Estado.

Ya aquí se encuentra el germen de su concepción dialéctica-materialista de la historia, es en este texto donde instala el concepto de “hombre egoísta”, y la importancia del dinero como el mediador universal del intercambio entre los hombres, aunque todavía no ha desarrollado las categorías teóricas de la economía política que dan cuenta del movimiento de la sociedad burguesa, de sus relaciones de producción y sus respectivas leyes tendenciales y que aún no ha ubicado al proletariado en su rol histórico.

A pesar de su lastre feuerbachiano, cuestiona los elementos básicos de la ideología del liberalismo, llegando a un nudo importante a resolver, la contradicción entre el derecho formal y su negación real, la crítica contra el dinero y los fundamentos de la sociedad civil.

Siguiendo este pensamiento, concluye que la religión posicionada dentro de la sociedad burguesa es el ejemplo fantasioso de las relaciones sociales, una forma particular que impide que los seres humanos se encuentren a sí mismos como sujetos de la historia humana, entendiendo que la conciencia de Dios sería la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo proyectada para y hacia afuera.

Recuperamos el planteo de Sartelli (2012) quien analiza que el gran hallazgo y “*el mensaje (en Sobre la Cuestión Judía) es claro: la religión no es el problema sino la expresión ideológica del problema; el Estado no es el problema, sino la expresión institucional del problema; el problema es la alienación material del hombre en las relaciones sociales.*” (Sartelli, 2012: 27,28)

Y aquí se aclara aún más la diferencia fundamental entre la *emancipación política* y la *emancipación humana*: la *emancipación política* es un avance, un progreso dentro del orden social vigente, en cambio la *emancipación humana* presupone la superación de la “autoalienación humana”, un orden social donde las contradicciones de clase se resuelvan y superen.

La *igualdad ante la ley* anula políticamente las relaciones de propiedad de la sociedad burguesa, Marx reflexiona con aguda profundidad sobre este punto complejo y contradictorio, el avance de la *ampliación de ciudadanía* con el sufragio universal anulando el voto censitario, contiene como negación, la naturalización de la propiedad privada, no solo no la supera sino que también la da por supuesta. Con este ejemplo problematiza la categoría de *emancipación política*, reconociendo que solo crea una democracia formal que promulga derechos y libertades que no pueden realizarse concretamente en la sociedad burguesa.

La contraposición entre *Estado Político* y *Sociedad Civil* hace que el individuo además de ser reconocido en el Estado como ser genérico, caiga en la ilusión de que se torna genérico gracias al Estado, despojándolo del carácter colectivo de su vida material en nombre de una universalidad irreal; burgués (*bourgeois*) como miembro de la sociedad civil y ciudadano (*citoyen*) como individuo con derechos políticos en relación con el Estado.

De aquí se deduce que la relación entre el Estado Político y la Sociedad Burguesa es espiritualista, escindiendo a cada hombre individual: *citoyen* – dimensión espiritualista y *bourgeois* – dimensión material.

Marx en esta reflexión coloca en su justo lugar el problema de la religión en la cuestión judía, la cual no solo expresa esta escisión sino que también sería una de las tantas manifestaciones particulares en que se presenta el hombre en la sociedad burguesa:

“La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia existente entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el individuo vivo y el ciudadano. La contradicción en que el hombre religioso se encuentra con el hombre político, es la misma en que se encuentra el bourgeois con el citoyen, con el que se encuentra el miembro de la sociedad burguesa con su piel de león política” (Marx, 2008:198).

Profundiza esta polémica recuperando las constituciones de las diferentes Revoluciones Burguesas, entre ellas la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 como la constitución de 1793 (“la más radical de todas”) y también la de los EEUU, demostrando que ya en estas constituciones el “*homme*” se diferencia del “*citoyen*”, en que el primero es subordinado por el segundo.

Como ya fue explicitado en el capítulo anterior, es en la esencia de la Revolución Francesa que se funda la sociedad burguesa moderna, y que sobre la base de su contradicción produce el desgarramiento del ser social, la escisión y autoalienación del hombre en su más alto grado, en donde su mayor despliegue contiene su peor límite.

Desde esta línea de análisis, la *emancipación política* no resuelve dicho desgarramiento y escisión, peor aún, lo lleva a su extremo. Plantea Marx:

“El hombre no fue liberado, pues, de la religión, sino que adquiere la libertad de religión. No fue liberado de la propiedad. Adquiere la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio, sino que adquiere la libertad de oficio. Por lo tanto la sociedad burguesa se configura como el mundo de la propiedad privada en la que todo se convierte en mercancía (...) (Marx, 2008:134).

La revolución política burguesa, en su propia constitución material no puede dar cuenta de una *emancipación humana*, por sus propias contradicciones entre los intereses de clase, que al no abolir la propiedad privada, persiste como sistema capitalista.

Así el carácter genérico del ser humano en la igualdad ante la ley, mediada por el Estado, es la expresión de la universalidad del capital. Que mejor mecanismos para convalidar que no hay contradicción en los términos que expresan esa igualdad: *somos todos ciudadanos, miembros de la sociedad burguesa -o civil- somos todos, por tanto capital* (Iasi, 2007). Esa universalidad esconde el hecho de que la igualdad exige que algunos asuman el papel de acumuladores de plusvalía, en cuanto otros se transforman en mercancía, mientras que una vez consumida se transforman en capital.

Ninguna revolución es posible sin que una clase emerja como representante universal de todos los descontentos, “una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales” (Marx, 2008: 104), la experiencia histórica producida en la Revolución Francesa por la burguesía da cuenta de “la revolución parcial, la revolución

meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio” (Marx, 2008: 105), la revolución en su *emancipación política*.

“Toda emancipación es la recuperación del mundo humano, de sus relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre de una parte a miembro de la Sociedad Burguesa, al individuo egoísta independiente y de otra, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Solo cuando el real hombre individual recupera en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como sus forces propres como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no se separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 2008:197).

Para el joven Marx está pendiente la universal emancipación humana, para ello plantea que debe ser una revolución social, radical no política, no burguesa...

3.3. La emancipación política: producto de la escisión entre Estado Político y Sociedad Civil.

Se revela que los procesos emancipatorios, tanto los vinculados a los derechos civiles del individuo como los que plantean cambios más colectivos y radicales dentro de la sociedad, se fueron dando a medida que se desarrollaba y profundizaba la sociedad burguesa.

Estos procesos, -a pesar de los diferentes niveles de conciencia que pudiesen expresar los sujetos involucrados-, siempre han tenido un carácter colectivo y de clase. Producto del conflicto entre las clases están irremediabilmente atravesados por los distintos proyectos societarios que cada particularidad histórica le confiera. Con lo cual dependiendo de la correlación de fuerza entre los distintos sectores de la sociedad, se podrán evaluar los resultados y efectividad de sus reclamos.

Tanto la *emancipación política* como la *emancipación humana* están condicionadas por múltiples determinaciones, siendo aquí inevitable volver a abordar las dos esferas nodales que atraviesan y constituyen dichos procesos, -se expresan de manera

contradictoria y en tensión permanente-, nos referimos aquí a las esferas del Estado y la Sociedad Civil.

Así mismo, dichos despliegues y desarrollos emancipatorios de los ciudadanos en general se circunscriben principalmente en el Estado, siendo sintetizados y contenidos dentro de la esfera estatal. Posiblemente el Estado haya sido históricamente su principal interlocutor, principalmente en el proceso de transfiguración del individuo concreto de la Sociedad Civil en *ciudadano*, quien tendría garantizado sus derechos e igualdades a través de la figura del Estado.

Marx en su reflexión teórica pasa de la crítica de la religión a la crítica de la política, del derecho y del propio Estado, explicitando la escisión que la sociedad burguesa produce entre el Estado, presentado como el mundo del interés general ilusorio y la Sociedad Civil, presentada como el mundo del egoísmo privado.

Apareciendo así la figura del *ciudadano*, en cuanto miembro del Estado y el *hombre* (o civil) en cuanto miembro de la Sociedad Civil, implicando este movimiento, que el individuo tenga que efectuar necesariamente una escisión esencial consigo mismo.

En ese sentido el *ciudadano* se separa de la Sociedad Civil, abstraído de su realidad empírica, en donde sus diferencias sociales –de clases- serán concernientes solo a su vida privada, no importando para la vida pública.

Marx afirma que la constatación de la escisión entre el *hombre* y el *ciudadano* se lleva a cabo “*en un sólo y mismo acto*” en la propia emancipación política, si bien se constituye el Estado Político también se produce la fragmentación de la sociedad burguesa en los individuos independientes. Este movimiento da cuenta de los indiscutibles progresos de dicha emancipación pero también muestra sus límites.

Marx se refiere al respecto de este tema en su artículo *Sobre la Cuestión Judía* cuando realiza un análisis sobre la religión en el Estado moderno:

“La escisión del hombre en el hombre público y en el hombre privado, la dislocación de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase sino la plenitud de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre” (Marx, 2008: 182).

Marx aquí señala como ejemplo a los EEUU, uno de los Estados Políticos más desarrollados, y que a pesar de que la cuestión religiosa no es un problema de estado sino una cuestión secular, y no teológica, se lo considera el país de la religiosidad, donde ningún hombre se concebiría sin religión.

El *ciudadano* es así la proyección del hombre profano, cambia su modo de relación al cambiar su modo de producción, dejando atrás prácticas que lo vinculan con lo atávico y lo feudal, dando lugar así a su singularidad revestida de razón, un “hombre natural” que expresa y traslada su dualidad cielo-tierra a la dualidad hombre-ciudadano, traslada la religión a la política, desde una transcendencia secularizada. *La emancipación de la Edad Media solo es posible como la emancipación simultánea de las parciales superaciones de la Edad Media.* (Marx, 2008: 109)

Entendiendo así que la desintegración del hombre en tanto hombre religioso y ciudadano no es una desintegración en contra de la ciudadanía, por el contrario es de por sí, la emancipación política misma.

El Estado se constituye como una generalidad por encima de los “elementos especiales” que componen la Sociedad Burguesa. El hombre se emancipa políticamente de sus elementos que pertenecen a su vida material, al desterrarlos del derecho público al derecho privado, transformando a la sociedad burguesa en la esfera del egoísmo no siendo la esencia de la comunidad sino la esencia de la diferencia, del “*bellum omnium contra omnes*”⁸⁷ (Marx, 2008), de la guerra al interior de la sociedad civil, de todos contra todos, siendo la ley y el derecho a través del Estado quien media entre el hombre y la libertad del hombre. En palabras de Marx:

“El Estado como Estado anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre la declara de manera política como abolida cuando suprime el censo de fortuna para el derecho de elegir y ser elegido [...] Sin embargo con la anulación política de la propiedad privada no solo no se la destruye sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, la cultura y la ocupación como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular” (Marx, 2008: 179).

⁸⁷ Locución latina que significa “la guerra de todos contra todos”, descripción utilizada por Tomas Hobbes en su obra “Leviatán” (1651) cuando describe la existencia humana y su estado de naturaleza.

En ese sentido el objeto de la crítica es el conflicto del Estado político consigo mismo, debido a que escindido de la Sociedad Civil nunca se podrá extraer de sí la verdad social en cuanto tal -la propia emergencia del antagonismo entre las clases-, a pesar de la importancia que conlleva el combate en su interior (del propio Estado) a favor de las libertades públicas.

Retomando la crítica de la emancipación política que realiza Marx en su polémica con Bauer, se afirma que no debe confundirse Estado con humanidad, los derechos del hombre con el hombre y la emancipación política con la emancipación humana (Bensaïd, 2010), entendiendo que no debe reemplazarse el fetichismo de la religión por el fetichismo estatal. En palabras de Marx expresadas en la Sagrada Familia (1845):

“El señor Bauer confunde la emancipación política con la emancipación humana [...] Desde el momento que confundía la emancipación política con la emancipación humana, no podía dejar de confundir los medios políticos de la emancipación con los medios humanos de esa misma emancipación.” (Marx, 1971:114).

Ya en el comienzo de la polémica de Marx con Bauer en el artículo “Sobre la Cuestión Judía”, Marx plantea que Bauer en su análisis no se ocupa de la política pero sí de la religión, considerando al ateísmo como condición necesaria y suficiente de la igualdad civil, desconociendo la esencia del Estado. Bauer no vislumbra los cambios de la época analizando la cuestión religiosa en sí misma, el judaísmo a partir de su propia creencia y no la situación de los judíos en la sociedad burguesa del momento, no pudiendo incorporar que las cuestiones religiosas en la época moderna tienen otro significado social. La religión y la política, lo sagrado y lo profano ya no están estrechamente imbricados entre sí, modificándose así, tanto el lugar de la religión, en lo que respecta a su separación con el Estado como así también la privatización de las creencias religiosas.

Para Marx no se trata de explicar el judío de la época moderna por la religión sino de explicar la sobrevivencia de la religión por los elementos prácticos de la vida burguesa (Bensaïd, 2010).

Continuando en otro párrafo:

“En diversos Estados, los judíos (como los cristianos) están completamente emancipados desde el punto de vista político. Pero judíos y cristianos distan mucho de

estar emancipados desde el punto de vista humano. Por lo tanto, debe haber una diferencia entre emancipación política y emancipación humana.

Debemos examinar, en consecuencia, la naturaleza de la emancipación política, es decir, del Estado moderno llegado a su madurez” (Marx, 1971:130-131).

Con claridad Marx aquí plantea que la cuestión a discernir no es la religión en sí misma sino la cuestión del problema que genera la escisión moderna entre Estado y Sociedad Civil, volviendo a remarcar que la emancipación humana no se alcanza con la transformación del sistema político, a partir de reformas que se instalen o habiliten en el poder estatal, ubicando así la cuestión de dicha emancipación en la Sociedad Civil y no en el Estado.

De ninguna manera Marx subestima la importancia de las libertades cívicas al pasar de la crítica de la religión hacia la crítica del Estado político y la propiedad privada, así es como, en un pasaje de su artículo *Contribución a la Crítica del Derecho de la Filosofía de Hegel* expone que “la misión de la historia consiste, una vez que se ha disipado *el más allá de la verdad*, en averiguar *la verdad del más acá*. [...] consiste ante todo, una vez que se ha desenmascarado *la forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en *sus formas profanas*. La crítica del cielo se convierte así en la crítica de la tierra. La *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.” (Marx, 2008: 96)

De lo que se trata es de comprender, -siguiendo la reflexión de Bensaïd- que “cuando la alienación religiosa se enraíza en la alienación política y social, no basta con emancipar el Estado de la religión a través de una reforma de conciencia; a partir de ahora, es preciso emanciparse del fetichismo del Estado por medio de la lucha política”⁸⁸ (Bensaïd, 2010: 25).

Por un lado se comprende la importancia de revalorizar la categoría emancipación política, entendiendo que, en su significación histórica, contiene la lucha política contra la destrucción de los privilegios de la sociedad feudal, ligada a la reivindicación de los derechos políticos y civiles de los hombres en tanto ciudadanos.

⁸⁸ Original en portugués, traducción al español propia

Y por otro lado, se profundiza en un análisis crítico al respecto de concebir al Estado político como la expresión de un universalismo (irreal) con relación al individuo y a la aparición del poder del dinero como abstracción social.

Como plantea Bensaïd (2010), se entiende que esta escisión Marx la expone a lo largo de toda su obra, sus respuestas comienzan en sus textos de juventud pero continúan en la crítica a la economía política, en donde a partir de la misma profundiza en el análisis y en la explicación del desdoblamiento que se produce en las categorías ontológicas que dinamizan la realidad social.

Así por ejemplo analiza el valor, en su doble aspecto, en tanto valor de uso y valor de cambio, lo mismo resulta con la categoría trabajo, en trabajo concreto y trabajo abstracto, y también con la categoría capital, como capital fijo y capital circulante, entre otras categorías. En esta línea de análisis, investigar al Estado y la Sociedad Civil a partir de la crítica de la economía política, implica desmitificar un orden jurídico que pretende sustentar y justificar la propiedad privada.

Marx desenmascara a un Estado “realmente existente”, revela un Estado que va perdiendo su universalidad hegeliana. Marx concibe al Estado como un dispositivo institucional puesto al servicio de intereses bien particulares (Borón, 2003: 300) en tanto es producto de las particularidades de la Sociedad Civil y de sus respectivas relaciones de clase.

No es sencillo instalar el poder de los intereses privados como interés general en el marco de las propias relaciones contradictorias entre el Estado y la Sociedad Civil. Marx critica así que la universalidad del Estado es abstracta y alienada⁸⁹, realizando una verdadera desmitificación de la esfera política, en donde la política se desliga de la sociedad de clases. Por el contrario, Marx reivindica la primacía de lo social sobre lo político, criticando al Estado como “verdad” de los problemas sociales.

De esta forma, las condiciones concretas que exige el modo de producción capitalista en su estructura, van desarrollando aspectos de la superestructura que justifiquen su dominio y oculten no solo la explotación del capital respecto del trabajo (obrero) sino que también se diluya el verdadero carácter de clase tanto del Estado, quien necesariamente va teniendo cada vez más diversidad y complejidad, como lo muestran

⁸⁹ Si bien sus primeros análisis tiene un carácter antropológico prontamente madura hacia su aspecto político.

las diferentes esferas de su superestructura (el derecho, las leyes jurídicas; la ideología; otras).

Así el Estado, expresión de la esfera jurídica de la sociedad de clases, podría oficiarse como un veedor que garantice el cumplimiento de los derechos otorgados al individuo.

A partir de la crítica marxiana a la dialéctica idealista (Lukács, 2005), tanto en el plano histórico como sistémico-filosófico, la crítica de Marx contiene los fundamentos para una superación universal, multilateral, de toda forma de aquel idealismo que elabora construcciones conceptuales de carácter *seudoracionales* y mistificadas en la justificación del orden vigente (sea monárquico o republicano).

Este idealismo muestra a un Estado como sujeto y a los sujetos reales como predicado, produciendo una separación y confusión al problema de la relación entre ser y pensamiento, lo importante consiste en que este idealismo (*Hegel*) (...) *transforma siempre la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como “la disposición política”, el predicado. Pero el desarrollo se efectúa siempre del lado del predicado.* (Marx, 1946: 57)⁹⁰

Marx rompe así con el esquema hegeliano (Löwy, 2010), y entiende que la revolución debe darse en lo social y no solo en lo político, con lo cual las respuestas para resolver la desigualdad social (la miseria) no están solo dadas en los cambios generados desde la esfera estatal.

Partiendo de esto analiza en profundidad cómo esta respuesta no se encuentra en la emancipación política sino en la transformación social desde la estructura de la sociedad civil, de forma que ésta respuesta lo lleva a pensar en términos de la emancipación humana, la revolución social, para así llegar al comunismo.

La contradicción entre el Estado y la Sociedad Civil involucran el concepto de “verdadera democracia”, en donde la misma no debería ser solo una transformación de la forma política, como lo es en la república burguesa.

⁹⁰ “(...) En Hegel #267 se lee: ‘la necesidad en la idealidad es el desenvolvimiento de la idea dentro de sí misma; como sustancialidad subjetiva es la disposición política y como sustancia objetiva, por oposición a aquella es el organismo del Estado, el estado propiamente político y su constitución’ (...) El sujeto es aquí ‘la necesidad en la idealidad’, -‘la idea’ es el predicado es la disposición política y la constitución política. En otros términos: la disposición política es la sustancia subjetiva del Estado siendo la constitución política su sustancia objetiva (...) (Marx, 1946: 56).

Se entiende que la existencia de la constitución de lo político esta históricamente vinculada con la libertad de comercio y la propiedad, con independencia de las esferas privadas a diferencia de la estructura que presentaba la Edad Media en el feudalismo. *Es la esencia privada de la sociedad civil, es decir, su individualismo atomístico centrado en la propiedad privada, lo que funda la exteriorización de lo universal en un “cielo político”, el propio Estado (Löwy, 2010: 69).*

Según Borón (2000), *“se presenta al Estado –al Estado burgués y no a cualquier Estado– como la esfera superior de la eticidad y la racionalidad, como el ámbito donde se resuelven las contradicciones de la Sociedad Civil”. En suma, “(...) un Estado cuya “neutralidad” en la lucha de clases se materializa en la figura de una burocracia omnisciente y aislada de los sórdidos intereses materiales en conflicto, todo lo cual lo faculta para aparecer como el representante de los intereses universales de la sociedad y como la encarnación de una juridicidad despojada de toda contaminación clasista (...) (Borón, 2000: 297).*

Marx revela de este modo la función ideológica de las tareas políticas (e ideológicas) que el Estado debe desempeñar en la nueva sociedad burguesa, tareas que no podrán ser cumplidas ni por el mercado ni por la sociedad civil (Borón; 2000).

3.3.1 Ciudadanía y derecho. Los límites de la emancipación política.

Es interesante observar, como señala Kouvélakis (2009), que la crítica que Marx (2008) realiza de la figura de ciudadano, parte del propio enunciado de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Constitución Francesa de 1793 ⁹¹, en la cual según Marx, ya se distinguen en los derechos de *igualdad, libertad, seguridad y propiedad*, los derechos del hombre de los derechos del ciudadano, -el hombre en tanto miembro de la Sociedad Civil burguesa, hombre egoísta-, comprendiendo que dicha enunciación, justifica el verdadero derecho que interesa al modo de producción capitalista: el de la *propiedad privada*. Se evidencia el individualismo propietario como deseo natural e ilimitado de satisfacción de necesidades materiales.

⁹¹ Los derechos enunciados en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Constitución Francesa de 1793 (la más radical de todas), donde se expresan los derechos de *igualdad, libertad, seguridad y propiedad*.

Art 1º: El fin de la sociedad es la felicidad común.- El gobierno ha sido instituido para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles.

Art, 2º: Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad. (Constitución Francesa de 1793)

Desde este análisis, y continuando con el planteo de Kouvélakis (2009), el egoísmo de la sociedad burguesa no es solo una cuestión moral, tiene asidero en el propio modo de producción que establece conexiones concretas y materiales de cómo los hombres deben relacionarse entre sí, su propia condición de producción genera una imagen de sí mismo como un hombre escindido, el hombre burgués separado de su esencia genérica.

Aquí la perspectiva materialista histórica del marxismo, opera como una ruptura en el pensamiento idealista y se realiza un análisis inscripto en un “tiempo real”, tomando al hombre en su multiplicidad constitutiva, en sus relaciones con respecto a otros hombres y con respecto a sus actividades sociales, superando incluso una concepción feuerbachiana (antropológica), transformando e historizando este concepto abstracto de esencia genérica del hombre, criticando el universalismo abstracto de los derechos, un universalismo, que según Marx, no permite dar cuenta de sus determinadas condiciones concretas y sus respectivos contenidos.

Esta ilusión a la que nos referíamos supone una “independencia original” casi teleológica, en términos de una “única verdad” final, la del hombre propietario, organizado en una asociación política de los ciudadanos cuyos objetivos y finalidades es la de conservar los derechos naturales anteriormente enunciados, *-la propiedad, la libertad, la igualdad, la seguridad-*.

En esta idea subyacen componentes de matriz liberal, donde la categoría de *ciudadanía* presupone que todos los hombres son iguales y libres por naturaleza, y donde las desigualdades serían el producto de la evolución de la igualdad y la libertad natural, legitimando y naturalizando los conflictos que se generan entre los individuos.

Se erige así la *propiedad privada*, principal obstáculo que impide considerar las condiciones efectivas de la producción de una libertad común, transformándola en una libertad individual, base de la sociedad burguesa, en donde visualiza en cada hombre en otro hombre, “no como su realización”, sino “la limitación de su libertad”. Hombre egoísta de la sociedad burguesa que queda degradado al rango de “objeto natural”, alienado, separado de las mediaciones sociales, “resultado pasivo, simplemente dado o encontrado como un objeto natural en una sociedad fragmentada y descompuesta”. (Marx, 2008).

Expresa Marx con claridad:

“El derecho humano de la propiedad privada es, pues, el derecho de disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituye el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la realización sino, más bien, la limitación de su libertad.” (Marx, 2008: 191).

Se constituye así la *ciudadanía* como un universalismo abstracto, la *ciudadanía* como la comunidad política, que en su condición de servidora del hombre egoísta, su tarea principal es la mediar en la custodia y conservación de los llamados derechos humanos.

Marx cuestiona la concepción abstracta que constituye la comunidad política, que lejos de concebir al hombre como ser genérico, donde pueda potencialmente desplegarse en toda su humanización, donde la conciencia genérica lo afirme como hombre real, de un “en sí” a un “para sí” en su existencia como ser social, aparece sin embargo la vida genérica misma, la sociedad como algo abstracto, por fuera o externa a lo que le sucede a los individuos, como una limitación o algo extraño en donde lo que los une o los cohesionan es solo el interés privado, la conservación de su propiedad.

Es interesante aquí recuperar la VI Tesis sobre Feuerbach, donde Marx (1957) en su polémica con Feuerbach, plantea lo siguiente:

“Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach quien no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1º, a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.

2º. En él, la esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como una generalidad interna, muda, que une de un todo natural a los muchos individuos.”
(Marx, 1957: 714).

Si avanzamos en continuar analizando con mayor profundidad los derechos como la libertad (*liberté*), la seguridad (*sureté*) y la igualdad (*égalité*) se reafirman estos argumentos.

Con respecto a la *libertad* el *Artículo 6 de la Constitución Francesa de 1793* expresa: “La libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo aquello que no perjudique a los derechos de los demás; tiene por principio la naturaleza, por regla la justicia, por garantía la ley: su límite moral se expresa en esta máxima: no hagas a otro lo que no quiera que te hagan a ti”.

La *libertad*, que permite al hombre moverse según sus intereses, con los límites necesarios para no perjudicar a otro hombre, estaríamos planteando según Marx “la libertad del hombre como *mónada aislada* replegada sobre sí misma”, en donde su vínculo no es contar con el otro sino resguardarse de ese otro, provocando la separación del hombre con respecto del hombre, en una sociedad compuesta por individuos competitivos, opuestos entre sí, cada uno satisfaciendo sus intereses egoístas concibiendo a su par como enemigo.

Luego la *seguridad*, que según el *Artículo 8 de la Constitución Francesa de 1793* plantea lo siguiente: “La seguridad consiste en la protección concedida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades.”

Marx indica que “es más bien el aseguramiento del egoísmo”, siendo el concepto que constata a la policía, en donde la propia sociedad existe para garantizar y resguardar a cada uno de sus miembros no solo la conservación de su persona sino y principalmente la de su propiedad.

Y por último, se analiza la *igualdad*, cuyo *Artículo 3 de la Constitución Francesa de 1795* plantea: “La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, -ya proteja, ya castigue-. La igualdad no admite ninguna distinción por el nacimiento, ninguna herencia de poderes.”

La *igualdad* se la considera en su sentido *no-político*, la igualdad de la libertad del hombre-mónada⁹², el hombre no político, el hombre “natural”, que desgarrado de sus reales condiciones de existencia, de manera alienada cree tener las mismas condiciones de igualdad en lo jurídico para desenvolverse de acuerdo a la lógica que le es impuesta

⁹² En su texto *La Sagrada Familia*, Marx retoma su polémica con Bauer y profundiza el concepto de mónada pero refiriéndose al hombre como átomos egoístas, reflexionando lo siguiente: “¡En su representación abstracta y en su abstracción inanimada, el individuo egoísta de la sociedad burguesa gusta hincharse y transformarse en átomo, es decir, en un ser sin relaciones, bastándose a sí mismo, sin necesidades, absolutamente perfecto y bienaventurado! La desgraciada realidad no se preocupa de la imaginación de ese individuo; y éste se ve forzado por cada uno de sus sentidos a creer en el sentido del mundo y de los otros individuos; y hasta su estómago profano le recuerda cada día que, fuera de él, el mundo no está vacío y que, por el contrario, éste es lo que llena (el estómago).” (Marx, 1971: 141-142)

por la sociabilidad capitalista, presuponiendo que progresar en el desarrollo de la individualidad es la libre competencia legitimada y desenfrenada de todos contra todos.

Marx en este análisis sobre los derechos aún no ha incorporado las categorías de la crítica de la economía política que realizará más adelante, sin embargo su aporte es innegable cuando al analizar la esfera de la circulación, describe con claridad que la contracara del universalismo abstracto de los derechos, de la cual la ciudadanía es convocada a resguardar, retorna al individuo u hombre, miembro de la sociedad civil o burguesa, bajo una forma alienada, en tanto una libertad individual que se encuentra constreñida de una multiplicidad de exclusiones (principalmente económicas y sociales) “concretas”.

Es interesante recuperar aquí la reflexión que realiza (Marx) cuando interpela el valor abstracto y universal de la fraternidad, a la luz de cómo se fueron dando los hechos históricos. En su texto de Las Luchas de Clases en Francia de 1848 a 1850, expone lo siguiente en el marco de los sucesos de la revolución de 1848:

“(...) Esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esto de conciliar sentimentalmente los intereses de clase contradictorios, de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases (...) La *fraternité*, la hermandad de las clases antagónicas, una de las cuales explota a las otras, esta fraternidad proclamada...y escrita con grandes caracteres en la frente de París, en cada cárcel y en cada cuartel, tiene como verdadera, autentica y prosaica expresión la guerra civil; la guerra civil bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital (...) La fraternidad duró precisamente en el tiempo durante el cual el interés de la burguesía estuvo hermanado con el del proletariado.” (Marx, 1957: 94-102).

En este sentido, para Marx el *derecho* como tal no existe más que en el acto mismo que constituye el Estado político abstracto y la Sociedad Civil burguesa descompuesta en individuos independientes, liberados de los lazos tradicionales, de ese carácter personal de la época feudal. El derecho así existe a partir de esa escisión, que expresa la

totalidad de la vida social, desde una unidad que liga de manera contradictoria, las diversas esferas de la actividad social⁹³. (Kouvélakis, 2009).

El *derecho* que expresa o traduce todo, que “opera como un lenguaje” en términos ideológicos, como fundador que se sostiene en la negación de la escisión, la misma escisión que le debe su existencia, con lo cual, siguiendo el análisis de Kouvélakis, (2009) “(...) el derecho y la declaración de este no son primeros (contrariamente a sus pretensiones). Son el efecto de un proceso que disuelve una forma social directamente política y vuelve posible “en el mismo acto”, la existencia de individuos desligados y su reconocimiento como sujetos de derecho(s) por el Estado político, consignado en los derechos del hombre y del ciudadano (...)” (Kouvélakis: 2009, 9)

Se comprende así, como el hombre contenido y definido en el universalismo abstracto que proclaman los derechos, en realidad enuncia a un hombre *propietario* – blanco, capitalista y burgués-, sesgando y excluyendo de base al verdadero hombre miembro de la sociedad civil, el *no propietario*- proletario, esclavo, negro, mujer-.

Con lo cual los propios sujetos de esos derechos son despojados de su condición real-material, conteniendo en su propia abstracción una exclusión velada, entendiendo que los *derechos de igualdad y de libertad* delimitan “una jerarquización interna de su propia humanidad”, en donde los derechos del hombre no entran en contradicción con la exclusión, siendo necesarias luchas de largo aliento por parte de los *no-propietarios* para que las exclusiones en cuestión sean parcial y cualitativamente superadas.

En ese sentido recuperamos la reflexión de Kouvélakis (2009), “*si los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos, si el ciudadano no puede ser otra cosa que este hombre, la cuestión de la ciudadanía, y del acceso a ella, se desplaza de ahora en adelante sobre el hecho de saber quién es o mejor aún ¿qué es un hombre? Un no-propietario es, en el sentido pleno del término ¿un “homme”? ¿Una mujer es un homme? ¿Un esclavo, un colonizado es un homme?*” (Kouvélakis, 2009: 4)

A esta mistificación de la ciudadanía como universalismo abstracto nuevamente se le devela en sus presupuestos una concepción ya observada en puntos anteriores, la matriz liberal, que también contiene componentes conservadores y reaccionarios.

⁹³ Antes la religión ahora la política, en la época feudal la religión expresaba y traducía la antigua unidad que ligaba las diversas esferas del mundo del antiguo régimen, ahora es tarea de la política y el derecho.

La misma se expresa como tal, cuando en sus primeras argumentaciones y supuestos ideológicos liga la figura de esclavo con la de proletario, la clase trabajadora como excluida de acumular bienes, incapaces de llevar una vida racional y de ser parte de una ciudadanía activa, lo mismo se agrega al esclavo y al proletario a la mujer, equiparando su diferencia sexual como una diferencia (subalternizada) de racionalidad⁹⁴.

En síntesis, *esclavo/proletario/mujer*, la inmensa mayoría, representantes de una humanidad subalterna, los *no-propietarios excluidos* de la ciudadanía pero que en el devenir de la lucha de clases han conquistado sus derechos mejorando y superando en una multiplicidad de aspectos las desigualdades sociales que atraviesan sus condiciones concretas de vida.

3.3.2. La apariencia mistificadora de la *ciudadanía* como igualdad universal

La ampliación de la ciudadanía moderna -y su expresión en la emancipación política- se constituye en un proceso complejo y contradictorio en donde si bien contiene aspectos emancipatorios *per-se*, también instala concepciones mistificadas y/o alienadas de la propia realidad social, a partir de cómo viven los hombres y de cómo se relacionan en función del desarrollo de sus actividades.

Este fenómeno de alienación, Marx ya la descubrió al analizar la situación de los judíos con respecto a su posibilidad de emancipación política, -que en principio analiza desde la crítica de la política, cuando percibe el fetichismo de esa mercancía especial que es el dinero-. Pero posteriormente, profundiza esta categoría desde la crítica de la economía-política, desentrañando otras determinaciones, a partir de la incorporación de categorías más complejas que revelan y explican el modo de producción capitalista.

Marx comienza así comprendiendo que la emancipación política y la alienación están conectadas. Se encuentran y relacionan en la propia trama en que se constituyen la escisión y relación entre Estado y Sociedad Civil. Donde se presenta por un lado, una Sociedad Civil-burguesa con intereses particulares, reino de la vida empírica y privada.

⁹⁴ Cabe señalar aquí como los máximos exponentes del liberalismo como Locke, que consideraba en la categoría de una mercancía a los esclavos negros, equiparándolos a los caballos; Sieyes habla de esos hombres proletarios como “máquinas de trabajo”, “instrumentos bípedos”; Constant Benjamin se refiere a los no-propietarios como “la inmensa mayoría” necesariamente privada del ocio pero indispensables para la “adquisición de las luces” de los propietarios.(Kouvélakis, 2009)

Pero también “reino del tráfico universal, de la mercantilización universal, de la comercialización universal, de la alienación universal (...), en que el dominio pertenece al dinero (...) El poder del dinero, su imperio es la sociedad civil” (*Netto, 2009: 26*).

Por otro lado, un Estado que pretende erigirse y mostrarse como el garante de la *igualdad* y la *libertad* de todos los *ciudadanos*, cualquiera sea su posición al interior de dicha sociedad burguesa. Significando aquí un *ciudadano* de características abstractas, como expresión alienada de los intereses generales, revistiendo un supuesto de ser el Estado y la condición política de *ciudadano* lo que determina al ser social.

Idealizando así, una vez más la categoría de *ciudadano* como si fuera la máxima expresión de potenciación-realización del hombre, con lo cual al explicitar el proceso de alienación se plantea lo inverso, es el hombre, miembro de la sociedad civil burguesa que está en la base, siendo este hombre concreto con sus respectivas relaciones de producción, quien otorga la condición y necesidad de existencia del Estado político.

¿En dónde reside dicha complejidad entre lo político (formal) y lo social (real)? Un primer aspecto a considerar es que si bien el *ciudadano* se constituye en una idealidad proclamada otrora por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, también es de destacar que marca una ruptura indispensable para erigirse como hombre moderno, libre de lazos, independiente, autónomo, libre para circular y vender su fuerza de trabajo.

Sin embargo a pesar de los cambios y movimientos que se producen en las relaciones de producción en dicho proceso histórico, que dismantela “viejas” relaciones de dominación (nobleza) generando nuevas (la burguesía y el proletariado) no resuelve los antagonismos de clases, conduciendo así a una revolución política en tanto abstracción.

Dicho de otro modo y como ya fue expuesto en párrafos anteriores, ***¿no es está la naturaleza de la emancipación política?***

Sin duda es su naturaleza, que contiene en su realización dichas complejidades y también sus límites. Como lo expresa Marx, para constituirse “por un sólo y mismo acto”, debe descomponer la vida civil burguesa en sus elementos, sin revolucionarlos ni someterlos a crítica (Marx: 2008), y a su vez esta base disgregada es la que da existencia a un Estado Político y a los individuos atomizados como sujetos de derecho,

abstrayendo y siendo incapaz de actuar sobre los presupuestos económicos (la desigualdad real) que se presentan como naturales y eternos.

Estos argumentos muestran los límites de la igualdad jurídica, inclusive señalada históricamente por las corrientes más revolucionarias que han participado en la época de la Revolución Política⁹⁵. Que a pesar del intento de llevar el movimiento de emancipación política más allá de sí mismo, teniendo como fin reducir (para abolir) los antagonismos de la sociedad burguesa, sus movimientos y acciones estuvieron siempre sostenidos en una posición que asume desde una irreductible exterioridad la escisión entre Sociedad Civil y Estado.

Así se revela cierta incapacidad para poder determinar las verdaderas causas que generan la desigualdad social y así actuar en consecuencia. Los límites de la igualdad jurídica serán los límites de la sociedad burguesa.

Sin embargo algunos autores (Losurdo, Bensaïd, Kouvélakis) analizan que en el complejo desarrollo histórico de la emancipación política de la Sociedad Burguesa, tomando como un ícono la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, se produjeron varios hechos históricos, donde el liberalismo propietario generó un retroceso al respecto de los avances emancipatorios.

Se produce así una suerte de movimiento de “**desemancipación**”, imponiendo la figura de ciudadanía pasiva a los no-propietarios (recayendo principalmente en las mujeres y los inmigrantes), mostrando una barbarización de la sociedad burguesa. Los ejemplos se pueden evidenciar y encontrar en cada siglo: siglo XVIII, post revolución francesa el voto censitario; siglo XIX la invasión colonialista de distintos estados imperialistas en América Latina y Asia; siglo XX las guerras y el nazismo; siglo XXI persisten las guerras interimperialistas con nuevas maneras de invasión neo-colonialista en distintas partes del mundo, el terrorismo de estado y su connivencia con un sistema patriarcal, entre otros.

Sin embargo, a pesar de que dichos procesos de lucha de las clases subalternas puedan contener en sus niveles de conciencia estas limitaciones, los mismos no se presentan de

⁹⁵ Nos referimos aquí principalmente a las corrientes socialistas libertarias (babuvismo, los sans-cullottes, inclusive el mismo robespierismo), procesos históricos marcados a fuego principalmente en la Revolución Francesa, que tiene como ícono el propio fracaso de los Jacobinos de lograr la emancipación social. Y que posteriormente es retomada, entre otros, por los socialistas utópicos y el propio movimiento cartista del siglo XIX. (remitirse al Capítulo 2)

manera lineal, portando de por sí aprendizajes históricos, y a pesar de las derrotas y las confusiones “sistémicas”, continúan en la necesidad de buscar un nuevo horizonte emancipador, bajo la pena o el riesgo, de regresar a una universalidad abstracta que los reabsorba y que los refuncionalice nuevamente en la sociedad burguesa.

Es así como recuperaremos el concepto identificado por Kouvélakis (2009) de **“expansión de la ciudadanía”**, remitiendo a la emancipación política expresada en la conquista de derechos (tanto civiles, políticos, como sociales), a partir de la aparición e intervención del proletario en la lucha de clases, en tanto clase organizada, - encontrándose en un proceso complejo del *“en-sí” al “para-sí”*, y conteniendo bajo su órbita a todos los no-propietarios obligados a vender su fuerza de trabajo y/o los excluidos, de ser parte de los derechos naturales declamados por la revolución política-, *ya no se identifica a una simple extensión de los “derechos” sino a una profunda transformación de las relaciones de la política y de la no-política, de lo “privado” y de lo “público”*. (Kouvélakis, 2009:7)

Según Kouvélakis (2009) diferentes ejemplos históricos así lo confirman, como el acceso en el siglo XIX de los proletarios al sufragio (aun siendo solo para los de sexo masculino), este acontecimiento histórico es indisociable a un proceso de reconocimiento del lugar de trabajo del proletariado (la fábrica) como “lugar político”, al menos como lugar legítimo de organización colectiva de los proletarios⁹⁶.

Otro ejemplo lo vemos en los procesos emancipatorios de la mujer (mediados del siglo XX), y como la conquista del derecho de voto es inseparable de una transformación profunda del “espacio familiar” y de un reconocimiento (aunque parcial) de su carácter público-político, signado tanto por la entrada de las mujeres en la producción como por su participación en la esfera de la reproducción en cargos y funciones de carácter estatal (maestras, trabajadoras sociales, entre otras).

Con lo cual se comprende que en **“la expansión de la ciudadanía”** se produce una extensión efectiva en las propias condiciones de vida del no-propietario, si este movimiento se realiza genera necesariamente su propia **“desabstractificación”** (Kouvélakis, 2009), dando cuenta de determinaciones más concretas, obligando (o

⁹⁶ Inclusive como una forma de socialización de las instituciones estatales mismas, que adentrándonos en el siglo XX, conformaran el “Estado Social” (mas allá de sus componentes burocráticos y neo-corporativistas)

interpelando) que en la esfera pública se realice una remisión de las causas de las separaciones de la sociedad civil burguesa.

Dicho de otro modo, se entiende que no hay extensión de la esfera política sino a partir de la lucha de clases y que esta *expansión de la ciudadanía* en tanto proceso de politización, debe propiciar las condiciones para trascender un umbral, extendiéndose a visibilizar y problematizar las verdaderas causas de los presupuestos mismos de la sociedad burguesa, sus propias relaciones sociales de propiedad y producción.

Desde ya que se reconoce la importancia del “entrecruzamiento” que se genera de manera compleja y dialéctica entre las dos esferas. Si bien no resuelve su escisión, sí se logra dar cuenta de que en este movimiento se producen transformaciones, que profundizan las contradicciones tanto al interior de la esfera estatal como al interior de la esfera de la Sociedad Civil.

Podríamos decir que aquellos procesos de lucha que han logrado derribar algunas de “las exclusiones” en las que se encuentran *los no-propietarios*, interpelan y generan cambios efectivos que se transfieren en la desmitificación de la vida cotidiana a través de las conquistas de derechos.

Para tal desmitificación, un primer trastrocamiento acontece aquí, la necesidad de cuestionar la abstracción de considerar que lo político solo pertenece a la comunidad política. De realizarse este corrimiento, la lucha de los “elementos simples de la vida civil” (los no-propietarios) de los cuales la “revolución política” les había “abolido el carácter político” para transformarla en apenas “diferencias sociales”, produce sus inquietantes subversiones.

Para clarificar recuperemos la categoría que Marx reconstruye en relación a lo político: para Marx la esfera política, como expresión de un fenómeno social que no es un todo homogéneo y que está conformado por elementos que marcan tanto su unidad como sus diferencias en la sociedad burguesa, tiene un carácter esencialmente negativo, ni hace parte a la naturaleza esencial del ser social, ni es una dimensión insuperable de él. Significando que esta esfera (de la política) es una expresión de la alienación, un obstáculo a la plena autoconstrucción humana.

La política como otras esferas de la actividad humana consisten en una fuerza social, con una determina función social, la cual separada de la sociedad civil se presenta como

expresión del interés colectivo al interior del Estado, siendo parte del aparato jurídico, ideológico y administrativo del mismo.

En ese sentido *“para Marx la política no es una respuesta del conjunto de la sociedad a la existencia de conflictos y contradicciones en su interior, más la respuesta de la parte hegemónica del ser social, las clases dominantes, a la cuestión de cómo continuar la reproducción de la sociedad sin poner en peligro su posición privilegiada.”* (Tonet, 2008: 101)

Entendiendo que es la propia revolución política quien abolió en consecuencia el “carácter político de la sociedad burguesa”, quebrándola, rompiéndola en sus elementos simples, en donde por una parte se encuentran los ciudadanos y por otra se encuentran los elementos materiales y espirituales que forman los contenidos de la vida y la realidad civil de esos ciudadanos (ahora individuos).

Expresa Marx en su artículo “Sobre la Cuestión Judía”:

“La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa (...) la revolución política que elevó a los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó al Estado político como asunto de incumbencia general, es decir, como Estado real (...) La revolución política suprimió, con ello, el carácter político de la sociedad burguesa (...) Desencadenó el espíritu político (...); lo aglutinó sacándolo de su dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos especiales de la vida civil” (Marx, 2008: 194-195).

En esa complejidad, se reconoce que los derechos son principalmente formales pero que se efectivizan como reales, operando un movimiento contradictorio donde los logros y las conquistas de derechos por parte de los sujetos no-propietarios se traducen en leyes y normativas jurídicas en la esfera estatal, debiendo esto “resultar” en una realización de mejoras concretas de condiciones de vida de aquellos.

He aquí un hiato, un disloque de la propia unidad de contrarios que marca esta escisión, el *ciudadano* se despliega en sus derechos, dentro de la comunidad política, repercutiendo y mejorando esto en la efectividad de la vida social de los hombres y mujeres de las clases subalternas.

Sin embargo debemos ser cautelosos en el análisis, si bien los derechos del hombre y del ciudadano devienen en derechos reales, el primado del derecho de propiedad (del derecho al derecho de propiedad) jamás ha sido cuestionado o puesto en causa desde la esfera política, dejando intacta la propiedad privada como si ella fuera solo una “diferencia civil”.

Nos remitimos a reflexionar sobre una cuestión ya abordada aquí, cuando el Estado moderno suprime el voto censitario, garantizando el derecho a voto a los no-propietarios, produce una *extensión de la ciudadanía* que los ha fortalecido, incorporando elementos políticos-ideológicos, permitiendo a las clases subalternas obtener mejores condiciones para profundizar su lucha por la conquista de una serie de derechos sociales, aunque en si misma esta “apertura democrática” de ninguna manera cuestiona o propone transformar las relaciones de producción de la sociedad capitalista.

Esto se visualiza inclusive en un ejemplo contemporáneo, un negro sudafricano podrá votar en África del Sur a partir de la lucha que se dio contra el Apartheid pero sin embargo deberá vivir en la zona urbana designada para los negros (*township*) y trabajar bajo las órdenes de algún patrón blanco.

Aun así, los derechos sociales establecen parámetros ideológicos que superan la matriz individualista de las concepciones del derecho civil y del derecho político.

Refieren siempre a procesos que remiten a lo colectivo, a la organización del proletariado como movimiento de masas, con lo cual sus reivindicaciones interpelan permanentemente los propios límites del derecho en cuanto tal.

Por esa razón no tiene el mismo estatuto jurídico de aquellos y se relevan entonces dependientes de determinaciones políticas, pudiendo según las coyunturas ser drásticamente limitados, incluso suprimidos de manera perfectamente compatible y legal con el orden jurídico y constitucional existente. (Kouvélakis, 2009)

Un ejemplo paradigmático que evidencian estos límites es el del “derecho al trabajo”⁹⁷, con certeza todo principio de definición concreta de ese derecho es incompatible con las relaciones de propiedad y de intercambio de la sociedad burguesa.

⁹⁷ A pesar de la potencia que contiene este derecho, durante el transcurso histórico del siglo XX ha sido proclamado cada vez de manera más abstracta (así lo muestran distintas constituciones como la

Según Marx:

“(…) el droit ou travail, el derecho al trabajo (...) se había convertido en el detroit á l’assistance, en el derecho a la asistencia pública, y ¿qué Estado moderno no alimenta, en una forma u otra a sus pobres? El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un contrasentido, un deseo piadoso y desdichado, pero detrás del derecho al trabajo, está el poder sobre el capital, y detrás del poder sobre el capital la apropiación de los medios de producción, su subordinación a la clase obrera asociada, y por consiguiente, la abolición tanto del trabajo asalariado como del capital y de sus relaciones recíprocas (...) detrás de este derecho se encuentran las exigencias revolucionarias del proletariado (...) detrás del derecho al trabajo está la insurrección” (Marx, 1957: 108).

Es así como las luchas en el derecho y por los derechos son una dimensión constitutiva de la lucha de clases, sin embargo hay que tener claridad en establecer sus límites. Siempre las luchas de los dominados estarán en exceso sobre el derecho jurídico, pues ellas exigen transformaciones reales en la vida real, que el derecho jurídico (burgués), en su condición de resguardar el orden vigente, no puede traspasar jamás. Reflexionar sobre esta cuestión, es pensar que la *expansión de la ciudadanía* contiene su par dialéctico en términos de su negatividad.

Al ser constitutiva del movimiento de la lucha de clases, remitiéndola en particular a la correlación de fuerzas entre capital y trabajo, podríamos aventurarnos a decir, que desde el polo del trabajo se encuentra la *expansión de ciudadanía* y desde el polo del capital, se encontraría su contracara, su antítesis, un proceso de *desemancipación*, el cual produciría un retroceso de aquellas conquistas logradas por el proletariado.

Esta situación se expresa en la exclusión de las clases dominadas de la esfera pública. Un ejemplo contemporáneo lo evidencia cualquier política pública aplicada por el neoliberalismo (destrucción de los derechos sociales, flexibilización del trabajo, privatización de los servicios públicos, entre otros)

Es así como en los términos de Marx la emancipación política difiere de la emancipación humana, según Kouvélakis (2009) “en la medida en que esta última exige no realizar o denunciar el derecho, sino romper con sus pretensiones fundacionales,

francesa de 1946 y 1958) presentándolo más que como un derecho incondicional, una obligación y deber de trabajar.

que no son más que el anverso ficticio de su función de legitimación de un poder estatal separado de la sociedad. El punto de vista de la emancipación humana, es este que se piensa a partir de los límites internos de la emancipación política (...) Para decirlo de otra manera, la emancipación política no es tanto una ilusión como un mecanismo estrictamente funcional a la dominación burguesa”. (2009: 11)

De todas formas, tal como plantea Marx, mientras en la sociedad solo se produzca la revolución parcial, en tanto emancipación política, no una verdadera revolución radical, en tanto emancipación humana general. Estos cambios “dejaran en pie los pilares del edificio” (Marx; 2008) pero simulando un universalismo abstracto de igualdad y libertad que en realidad contiene el particularismo de los propietarios (hombres de sexo masculino, blancos, capitalistas, burgueses, colonizadores), que niegan a los verdaderos portadores de la universalidad “concreta”, efectiva, de los no-propietarios (obreros-desocupados, mujeres, negros, indios, campesinos, colonizados, inmigrantes) todos en su gran mayoría pertenecientes a la clase dominada.

3.4 La ciudadanía moderna “puesta de cabezas sobre sus pies” de la mónada social al movimiento de *Aufhebung* de la emancipación humana.

Se considera a la *ciudadanía moderna* un concepto propio del orden burgués, originado en el capitalismo, cuando la burguesía liberal le “arranca” al antiguo régimen las libertades civiles y la igualdad ante ley, al revolucionar sus propias relaciones de producción. Se entiende consecuentemente, que la *ciudadanía* no se configura en cuanto tal como un ente extraño, por fuera de la vida social de los individuos y colectividades insertos en la totalidad de un proceso histórico-social. (Abreu, 2008).

Con lo cual el advenimiento del modo de producción capitalista trae aparejado una nueva forma de constituirse el ser social, un individuo-ciudadano con “libre iniciativa” para circular e intercambiar productos (mercancías) en el mercado, en el cual todos son formalmente libres e iguales, pudiendo pertenecer y participar en su propia comunidad “sin importar” su condición social, étnica o clase (entre otras).

La sociabilidad del individuo en el capitalismo se constituye principalmente a partir de tres cualidades (Tonet, 2010): la *libertad* de poder circular para ofrecer su fuerza de trabajo, la *igualdad* de venderla como un equivalente y la *propiedad* de poseer esa fuerza

de trabajo. Es así como sus derechos de libertad, igualdad y fundamentalmente de propiedad y seguridad están resguardados y garantizados desde una protección de un poder formalmente público (Estado) y socialmente consensuado (Sociedad Civil).

Esta concepción de *individuo-ciudadano*, que remite a determinadas condiciones históricas, ha sido concebida y forjada, tanto desde lo ideológico-cultural como desde lo teórico-político, desde una matriz liberal, la cual se ve expresada necesariamente en la conformación de una comunidad política que legitime y encubra las dificultades con las que se encuentra el individuo en “el mundo egoísta” propio de la Sociedad Civil.

En tal sentido, los argumentos de la matriz liberal que dan sustento al concepto ciudadanía, consideran que todos los hombres son iguales y libres por naturaleza. Las desigualdades serían producto de la evolución de la igualdad y libertad natural, siendo ese el punto nodal donde debería desplegarse la entificación de la ciudadanía, pensada como un instrumento para amortiguar y equilibrar las desigualdades, de ninguna manera erradicarlas. (Tonet, 2010)

Es así como desde esta perspectiva se debe priorizar y contener al individuo por sobre lo social. Lo social supeditado al egoísmo e interés privado, para ello, primero que todo, el individuo debe reconocer su pertenencia a esa determinada comunidad o sociedad, señalando la importancia de su participación, que pueda formalizar su conciencia cívica; su necesario disciplinamiento, entendiendo que debe responder -como sujeto político o como sujeto de derecho- a deberes y obligaciones propios del orden vigente y sin alterar en ningún sentido el mismo.

Subyace aquí la concepción de *mónada*⁹⁸ de las relaciones sociales, en la que se basa la economía política clásica para explicar la sociedad burguesa (Smith, 2011; Ricardo,

⁹⁸ Es interesante aquí recuperar el sentido filosófico de dicho concepto. El concepto de *mónada* surge en la filosofía griega, principalmente en Pitágoras, cuyo significado remite a “solo”, solitario, único, entendiendo a la *mónada* como la unidad, como el fundamento del *todo uno*. Platón llamo “mónadas” a las ideas o formas. Significando así que las mónadas como “unidades inteligibles”, la mónada es el resultado de una abstracción efectuada sobre todas las cualidades “físicas” incluyendo las primarias. Será Leibniz (1646-1716), representante entre otros de la filosofía moderna de principios del siglo XVIII, quien retomando el debate filosófico que lo antecede, presenta de manera formal y sistemática una doctrina monadológica, donde conceptualiza las mónadas como simples sustancias, las cuales son “los verdaderos átomos de la naturaleza” o “los elementos de las cosas”, sustancias individuales, diferentes entre sí; son elementos inextensos, indivisibles, poseen percepción y apetición (Ferrater, 2004). Para Leibniz, *las mónadas son representaciones todas distintas y discernibles; su totalidad forma una jerarquía de seres que van desde las representaciones más oscuras e inconscientes hasta las representaciones claras y distintas, la mónada suprema, Dios. Las mónadas son absolutamente individuales; no tienen ventanas abiertas al exterior que permitan una interacción mutua al modo como*

2003). El concepto de *mónada* adquiere relevancia en la Modernidad, fundamentado en el principio de que “todo está en todo”, la unidad de todas las cosas (el universo) existe en la pluralidad (lo di-verso), y la pluralidad existe en la unidad, es así como cada cosa existe en acto “reduciendo” (reflejando en sí) el universo entero.

A las mónadas se las comparan con átomos, entendiendo que la realidad se compone de elementos últimos indivisibles, donde tales elementos contienen una fuerza propia. Con lo cual, la realidad, desde esta perspectiva, se presentaría constituida por centros de fuerzas, centros de actividad, átomos o “entelequias”, formulando así que todo lo que existe es una mónada simple o conjunto de mónadas, y si estas constituyen los elementos de todas las cosas, conociendo la naturaleza de las mónadas se conocería la naturaleza de toda la realidad.

Por lo tanto, si cada mónada es expresión de una multiplicidad en la unidad, y cada mónada representa a toda la unidad, al universo, la misma es expresión de una totalidad (Reale-Antiseri, 1995).

¿Por qué tanto énfasis al concepto de *mónada*? Por lo expuesto se lo considera muy vigente en el capitalismo contemporáneo, podría decirse que es la expresión ideológica y cultural más acabada -casi “adjetival”- con la que se puede nombrar a la competencia y al individualismo que propone como representaciones y prácticas sociales la sociedad actual en su fase imperialista bajo la égida del neoliberalismo.

Al decir de Netto:

“(...) En la edad del imperialismo, el orden monopolista de la vida social tiende a ocupar los intersticios de la vida pública y de la vida privada; la subordinación al movimiento del capital deja de tener como límites inmediatos los territorios de la producción: la tendencia manipuladora y controladora que le es propia desborda los campos que hasta ahora ocupó (en el capitalismo competitivo), domina estratégicamente la circulación y el consumo y articula una inducción de comportamientos para penetrar la totalidad de la existencia de los agentes sociales particulares (...)” (Netto, 1997: 29)

se conciben las relaciones físicas entre los cuerpos, pero cada una de ellas es el reflejo más o menos claro del conjunto, y contiene su pasado y su porvenir (...) la ley que rige su interdependencia es la armonía preestablecida y que reduce toda su contingencia o razón en Dios (Ferrater Mora, 2004: 2446).

¿A que nos referimos? Al aspecto unilateral de concebir la *ciudadanía* como “*un universalismo abstracto*”, que poco a poco “licua” y “cristaliza” los derechos sociales por fuera de la lucha de clases, desdibujando el protagonismo político-social de la clase trabajadora, atribuyendo al éxito o fracaso de resolver una problemática social a las funciones políticas y económicas del Estado. En ocasiones, se suele reducir el binomio ciudadanía-derecho (social) a la administración y ejecución de políticas sociales estatales: el sujeto individual con su problemática social tomado como *mónada social*, la idea cada vez más arraigada del individuo aislado, despojado de cualquier lazo originario que pudieran tener con la sociedad y sus relaciones de producción. Como si los individuos se interrelacionaran a partir de satisfacer intereses particulares, estableciendo solo relaciones utilitarias entre sí. Uno de los tantos efectos de la “mercantilización universal de las relaciones sociales” (Netto, 1997).

Desde esta concepción el capital monopolista “invade y metamorfosea” lo privado, exponenciando el proceso de mayor *reificación* del individuo social. Su privacidad, negada de lo social, estallada en un *yo atomizado*, abstraído de las mediaciones entre individuo y sociedad. El sujeto se toma a sí mismo como *mónada*, el problema social que lo atraviesa se hace personal, su contradicción de clase se hace disfuncional, sus problemas concretos de existencia se psicologizan, devienen en actitudes comportamentales, lo “privado” subsume a lo “público”.

Lo heterónomo se presenta como autónomo, como si las características del terreno estricto de lo individual estuviesen dadas antes de la interacción con otros, y lo social se construyera a posteriori de dicha interacción, esto conlleva a que la acción del individuo es social en la medida que necesita relacionarse con otro, en tanto y cuanto necesite satisfacer determinados deseos o aspiraciones particulares.

A partir de este “supuesto” movimiento la acción del otro aparece como una estructura *no social*, presentando una esencia individualista. La atomización social del individuo se presenta como la psicologización de las relaciones sociales, es la *apariencia* necesaria del capitalismo financiero, es la expresión de la ***reificación como expresión contemporánea del fetichismo de la mercancía***, forma asumida por la alineación del ser social en la “edad del monopolio”. Con lo cual, para comprender el fetichismo de la mercancía es necesario ver el correlato que guarda la trama real de las relaciones sociales con su expresión con lo ideal: el plano jurídico-político.

Si se piensa desde la perspectiva de totalidad que da cuenta del movimiento real de la sociedad burguesa, desde la cual se analizan los problemas que se suscitan en la sociedad, esta *reificación* que se sucede en la era del capital monopolista, se justifica por estar centrada en las problemáticas que se expresan en la esfera de la distribución de la riqueza.

Individuos libres, ideario del sistema burgués, implica libertad para el intercambio y para la venta de la propia libertad; son libres respecto a los otros en lo ideal, pero se establece una dependencia respecto de las cosas en lo real. Se conjuga así el proceso de identidad y al mismo tiempo de alienación y con ello su correlato de enajenación. El vínculo social es ahora en lo formal libre pero, en lo real, está la dependencia de las cosas; ***el fetichismo esconde lo que sucede bajo la forma de las relaciones sociales entre cosas.***

Se comprende que estas problemáticas serían efectos o consecuencias propias del modo de producción capitalista, sin embargo estas se abordan como sus causas buscando sus soluciones dentro de los parámetros del propio sistema.

Su estructura formal no concierne ni afecta a la estructura económica, que se presenta de manera fragmentada, en donde “los individuos se encuentran enfrentados entre sí”, con lo cual ante este panorama se clarifica tanto el concepto como la función social de la *ciudadanía*, su función conlleva un carácter integrador, requiriendo garantizar un vínculo armonioso entre los individuos, que supere la desigualdad que se manifiesta en la vida económica de los mismos, -en clave de Marx, entre las diferentes clases sociales-.

Es a mediados del siglo XX con el Estado de Bienestar, donde en la historia del capitalismo (su fase monopólica) mayormente se desplegó la *ciudadanía*, conteniendo gran amplitud de derechos (tanto civiles, políticos pero principalmente sociales), logrando inclusive que la categoría de *ciudadano* se encuentre muy en similitud con la de *trabajador*.

T. H. Marshall, es uno de los mayores exponentes teóricos de la sociología clásica dentro de este pensamiento liberal, que contribuye a argumentar la viabilidad teórica y

política del Estado de Bienestar⁹⁹, y su principal herramienta la *ciudadanía plena*. Concibe a la *ciudadanía* como una categoría teórica superadora a la de *clase social*, “*en donde la igualdad implícita en el concepto de ciudadanía socava la desigualdad del sistema clases*” (Marshall y Bottomore, 2005: 38).

Al decir de Marshall el contrato moderno, acuerdo entre los hombres que son libres e iguales en su condición (no necesariamente en su poder), “*proporcionan la base de la igualdad sobre la cual pudo construirse la estructura de la desigualdad*” (Marshall y Bottomore 2005: 19), la condición social no fue eliminada por el sistema social, la condición diferencial de clase es reemplazada por la condición uniforme de *ciudadanía*.

Con lo cual es primordial que la *ciudadanía* se realice en la propia emancipación política, materializada en la constitución de los derechos, como máxima expresión de la igualdad jurídica dentro de la comunidad política, para el mantenimiento de esta forma particular de desigualdad.

Así lo muestran los derechos civiles, considerados indispensables en una competitiva economía de mercado, posibilitando a cada hombre condición individual para poder participar como unidad independiente en la lucha económica, -en clave de Marx, libre para circular y poder vender (se) como mercancía en tanto fuerza de trabajo-.

De esta forma, se va constituyendo la *emancipación política* o *ciudadanía moderna* en tanto concepto formal-abstracto. Si bien se universalizan los derechos, expresión que implicaría que “cualquier” ciudadano accedería a ellos para el mejoramiento de su calidad de vida, los mismos se expresan como derechos formales, aunque se revelen y complejicen, -a medida que se desarrolla el capitalismo y su consecuente lucha de clases-, en sus múltiples aspectos, en sus elementos civiles, políticos y sociales.

A tal punto el soporte teórico de Marshall se propaga a nivel mundial, que los estados nacionales capitalistas consensuan y clasifican sus modos de intervención a través de leyes y políticas sociales que aborden los diferentes derechos. Desde ahí se comprenden a los *derechos civiles* como los derechos para la libertad individual de las personas, la libertad de palabra, pensamiento, derecho de poseer contrato y propiedad, derecho a la justicia, entre otros; los *derechos políticos* como el derecho a participar en el

⁹⁹ Si se menciona al Estado de Bienestar no debe desconsiderarse a Keynes (1883-1946), brillante economista inglés, considerado junto a Marshall, uno de los principales ideólogos del *Welfare Estate* implementado en el Siglo XX.

ejercicio del poder político, derecho al sufragio universal y por último los *derechos sociales*, variedad de derechos desde el bienestar económico y seguridad (distribución de la riqueza y la producción) hasta compartir plenamente la herencia social. (*Marshall y Bottomore, 2005: 21, 22, 23*)

El concepto *ciudadanía* desde esta perspectiva, es tomado unilateralmente, como herramienta ideológica-disciplinadora para resguardar el funcionamiento que se presenta como natural en este tipo de sociedad (capitalista) y así también reducir la conflictividad social¹⁰⁰ inherente a las contradicciones que en ella se presenta.

Es importante problematizar la función de la *ciudadanía* en la esfera de la igualdad jurídica. *Ciudadanía* en tanto categoría que se desenvuelve como mediadora entre lo público y lo privado, otorgándole sentido y materialidad a las tareas y funciones del Estado, implica un *ciudadano* como individuo que se reconoce como sujeto político y se abstrae de sus verdaderas condiciones materiales de existencia a través de la interferencia-mediación que el Estado –vía mecanismos específicos, como las políticas sociales– imprime y ejerce en él.

Un ejemplo que aporta claridad a esta reflexión: la participación democrática de los *ciudadanos* suele condensarse, entre otros aspectos, principalmente al acto del sufragio universal, como si fuera la máxima expresión donde el individuo considera tener incluida su decisión y participación política de ser parte en la construcción de un determinado proyecto político de País, a partir de la elección por medio del voto a un partido político *x*, de sus representantes.

¿Qué se quiere significar aquí?, en general *el ciudadano* solo es convocado para la votación de los candidatos, que en su mayoría pertenecen a partidos políticos que solapan su interés de clase (burgués), no teniendo acceso a decisiones políticas que involucren aspectos sociales y económicos que atañen y comprometan su vida real en

¹⁰⁰ Es de destacar las causas e intereses económicos, sociales y políticas que en este contexto histórico estaban en juego. Una coyuntura con un gran desarrollo exponencial de la lucha de clases, por un lado un proletariado organizado y masivo con sus vanguardias obreras que luchan por mejorar su calidad de vida y que contienen programas que cuestionan el modo de producción capitalista. –del movimiento masas de “*clase en sí*” a la “*clase para sí*”–; por otro lado la existencia de los países socialistas (bajo la égida de la URSS) que condicionaba la política-económica imperialista; y por último la emergencia de los nuevos movimientos sociales (mujeres, estudiantes, campesinos, indígenas) que bregan por sus derechos y sobre todo influenciados la mayoría de ellos por las revoluciones de carácter de liberación nacional que se sucedían en América Latina y parte África.

función de su condición de clase: no explicitan las causas que generan la desigualdad social, no enfrentan al capital.

Si se analiza en profundidad las concepciones formuladas por el liberalismo, la contraposición entre Estado Político y Sociedad Civil (burguesa) se presenta de manera falaz, logrando que el individuo, más allá de reconocerse en el Estado, caiga en la ilusión que se torna genérico gracias a él. Aquí aparece la contraposición reificada entre Estado político/Sociedad civil.

Esta concepción de *ciudadanía* muestra solo su aspecto aparente, para desentrañar su complejidad debemos comenzar por analizar su propia constitución y significados, entendiendo que porta elementos que devienen de su propio desarrollo histórico, considerándola no como una entidad naturalmente dada, ni suprahistórica y ni tan solo perteneciente a una superestructura social históricamente determinada. Se la considera así como una *categoría ontológica*, en tanto mediación social históricamente constituida como un modo de ser y participar del individuo social en el actual orden existente, caracterizado desde la teoría social de Marx como el modo de producción capitalista.

Con lo cual la misma oficia como una categoría con componentes contradictorios, por un lado elementos emancipatorios que propician derechos a los individuos sociales y por otro, elementos *reificados* o *mistificadores*, que justifican la verdadera trama del orden burgués, colocando a la libertad burguesa liberal como la máxima expresión de despliegue y desarrollo del ser social, provocando una representación de que todos los individuos son igualmente poseedores de sus capacidades y facultades, en donde sus derechos de libertad, igualdad y propiedad son considerados naturales y abstraídos de sus propias condiciones concretas de existencia.

Sin embargo, y a pesar del fuerte anclaje en la matriz liberal -que presenta la *ciudadanía* de manera abstracta-, desde el punto de vista del materialismo histórico, objetivamente se deben reconocer los avances de los derechos o “*expansión de la ciudadanía*” producto de una tensión permanente que se genera por las fuerzas sociales en pugna (clases sociales con intereses antagónicos) inscriptas en esta sociedad.

Se evidencia en esta tensión una relación dialéctica entre los derechos formales adquiridos y las condiciones concretas de existencia en las cuales los derechos *se deberían implementar*. Y a partir de allí, se debe evaluar cómo inciden o qué

consecuencias traen aparejadas estos procesos de lucha sobre la calidad o mejoramiento de la vida cotidiana de las personas.

Se asume que son los individuos –concretos, “de carne y hueso”– quienes participan en dichos procesos, aunque también se asume que se encuentran regulados por los derechos y deberes instituidos, a partir de una compleja estructura estatal que por su propia lógica suele invisibilizar y contener los límites y contradicciones que se encuentra en las bases de la estructura material del modo de producción capitalista.

Es así como al investigar y exponer las determinaciones y contradicciones que muestran el desarrollo y fortalecimiento de la *ciudadanía* como un movimiento de emancipación política, también se evidencian los límites y tensiones que contiene ese propio movimiento emancipatorio de transformación social dentro del proceso histórico-social. Dichas contradicciones se producen entre la *ciudadanía* y aquellos movimientos revolucionarios que se proyectan y potencian hacia la emancipación humana.

La disyuntiva está planteada, los procesos emancipatorios contienen en su movimiento la dimensión de su *negatividad*, como expusieramos en el capítulo anterior, “los límites del límite” de la emancipación política, la tensión entre la “*desemancipación*” y su negatividad, -“*la expansión de ciudadanía*”-, en un movimiento dialéctico, un salto ontológico de la praxis que permite la “*desabstractificación*” -al decir de Kouvélakis (2009)- de los derechos, donde la igualdad jurídica se enfrenta y se devela inútil, escasa, insuficiente, ante las necesidades sociales de la desigualdad económica.

Estamos aquí ante un movimiento del *aufheben*, que se produce a partir de las contradicciones que transcurren en el terreno de la vida real de los/las trabajadoras/es y sus familias, la condición de *ciudadano* se enfrenta a la condición de *trabajador*, el mismo proceso de lucha que se genera de manera colectiva, irrumpe en un *suprimir/superar* a partir de nuevas prácticas por parte de los *no-propietarios*, los “subalternos”, “*la-clase-que-vive-del-trabajo*”; un *suprimir/superar* que recupera, contiene y sintetiza el devenir de las luchas realizadas por la clase trabajadora en los distintos procesos históricos; un *suprimir/superar* que se traduce del movimiento del “*en si*” al “*para sí*” de los procesos de conciencia, que se organiza y se despliega desde una *perspectiva de clase* a través de múltiples expresiones sociales y políticas, cuestionando e

interpelando modos de resolver lo político, desnudando viejos mecanismos de explotación y dominación en términos económico-sociales y de opresión en términos ideológico-culturales.

En este movimiento dialéctico de la praxis social, se concretan procesos emancipatorios cuyos componentes contiene una perspectiva humano-genérica del ser social, pretenden en sus acciones trascender los límites de lo político, de la igualdad jurídica que concede el orden vigente, exigiendo la resolución “a fondo” de las desigualdades sociales y económicas en las cuales las clases subalternas se encuentran viviendo.

Habiendo llegado hasta aquí, podemos decir que es necesario considerar que otro mundo es posible.

CAPÍTULO 4

APORTES PARA LA INTERVENCIÓN DEL TRABAJO SOCIAL DESDE LA CRÍTICA A LA CIUDADANÍA MODERNA

“El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo participe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad”.

(Karl Marx, Sobre la Cuestión Judía, 2008, p. 179)

4.1 Ciudadanía moderna, aproximación a una categoría ontológica en la intervención del Trabajo Social.

A partir del desarrollo expuesto anteriormente, es posible afirmar que la *ciudadanía moderna* es una categoría central para pensar y reflexionar en torno al Trabajo Social, así como en los límites, posibilidades y horizontes presentes en la intervención profesional.

Diversos componentes de la *ciudadanía moderna* se expresan en el cotidiano de la intervención profesional, como por ejemplo en la participación de los sujetos en tanto ciudadanos en la esfera pública y estatal, las demandas de la población usuaria en la institución que exigen la ampliación de las prestaciones y recursos, las modalidades de atención institucionalizadas por las organizaciones empleadoras del trabajador social, son apenas algunas de las expresiones cotidianas que ligan al *Trabajo Social* con la *ciudadanía*. También, esto se enuncia cuando el Trabajo Social aborda diversas necesidades y problemas sociales expresados por sujetos colectivos y la intervención articula las mismas con un derecho.

En ese sentido, a la luz de las reflexiones realizadas en esta tesis, se explicitan algunas determinaciones concretas que vinculan a la *ciudadanía* con el *trabajo social*, entendiendo que al problematizarlas y conectarlas entre sí se potencia una intervención crítica por parte de la profesión de participar de manera activa en los procesos histórico-sociales que se desenvuelven al interior de la lucha de clases.

Nos encontramos ante un gran desafío, una práctica profesional que contribuya de manera concreta en los múltiples proyectos societales de las clases subalternas que tengan como fin trascender los límites de la sociedad burguesa desde una perspectiva de emancipación humana.

Se comprende a la *ciudadanía* y al *Trabajo Social*, como categorías que se han conformado como productos históricos de la sociedad burguesa, y a pesar sus particularidades y características propias los pone en común un mismo origen y su “parecida” naturaleza.

En el capitalismo monopolístico, el Estado comienza a asumir formas de intervención extraeconómicas por medio de políticas sociales, dando algún tipo de respuestas (fragmentadas y sectorizadas) a las legítimas demandas populares, que se expresan en

múltiples movimientos emancipatorios producidas al interior de la lucha de clases. De este modo se regulan las refracciones de la “cuestión social”¹⁰¹ ampliando los derechos de ciudadanía de las clases oprimidas, principalmente de la clase trabajadora.

Para lograr este cometido, el Estado realiza una intervención sistemática y estratégica sobre la “cuestión social” a través de las políticas sociales¹⁰², privilegiando cambios y reformas parciales que posibiliten respuestas a alguna de las demandas populares y de este modo, asegurar cierta legitimidad y consenso social.

Es así como el Trabajo Social surge como una de las formas institucionalizadas, a cargo del Estado, en el contexto histórico de la transición del Capitalismo Competitivo al Capitalismo Monopolista de Estado (S.XX). Su intervención se ubica en la producción y reproducción social de las relaciones sociales, en la esfera de la reproducción de la vida cotidiana de la clase trabajadora, abordando múltiples situaciones de conflictividad social que dicha clase acarrea en su propia reproducción, en tanto fuerza de trabajo necesaria para el capital.

En síntesis, esta categoría profesional se ubica en la esfera estatal y mediada a partir de políticas sociales, realiza un tratamiento específico de los diversos problemas sociales que atraviesan principalmente a los sujetos y/o familias pertenecientes a la clase trabajadora. Dichos problemas sociales se expresan en *demandas concretas* que son *necesidades sociales* efectuadas por un individuo social, concebido como *sujetos colectivos*.

Con lo cual, es una profesión atada a los conflictos sociales que devienen de la dinámica contradictoria del movimiento de lucha de clases de cada sociedad. Nos encontramos aquí ante una primera articulación inscripta en su génesis, tanto del trabajo social como de la ciudadanía moderna, la articulación entre la intervención

¹⁰¹ Coincidiendo con el planteo de Netto, el encomillado de la categoría “cuestión social” tiene sus razones, no es casual ni aleatoria, se debe a que dicha expresión, “en la segunda mitad del siglo XIX deja de ser usada indistintamente por críticos sociales de diferenciados lugares del espectro ideo-político – ésta se desliza, lenta pero nítidamente, para el vocabulario propio del pensamiento conservador” (...) Las vanguardias trabajadoras, en su proceso de lucha, accedieron a la conciencia política de que la “cuestión social” está vinculada a la sociedad burguesa: solamente la supresión de ésta conduce a la supresión de aquella. A partir de ahí, el pensamiento revolucionario pasó a identificar en la propia expresión “cuestión social” una tergiversación conservadora, y a sola emplearla indicando este trazo mistificador.” (Netto; 2003b: 59-61)

¹⁰² Entendemos “la política social, como estrategia gubernamental de intervención en las relaciones sociales, sólo puede existir con el surgimiento de los movimientos populares del siglo XIX” (Vieira, 1999: 31).

profesional y los movimientos emancipatorios en pos de la conquista de derechos políticos y sociales que garantizan mejores condiciones de vida.

Desde aquí, se concluye, que por la naturaleza del *Trabajo Social* se interviene con diversos componentes de la *ciudadanía moderna*. El profesional, a partir de múltiples mediaciones, se enfrenta/encuentra desde un carácter puntual y directo con “un usuario” que demanda o exige un *derecho* ante una necesidad concreta.

Sin embargo, la relación entre el “usuario” y el Trabajador Social no es lineal, se encuentra condicionada por varias determinaciones, primeramente por el propio Estado, donde la actividad del Trabajador Social esta mediado por un contrato de trabajo, dándole un carácter de asalariado. A esto se suma la institución específica donde desarrolla su actividad profesional, mediada principalmente por políticas sociales, que ofician de instrumentos imprescindibles para abordar los problemas sociales que atraviesan al “usuario” en cuestión.

Netto (1997) logra problematizar la propia naturaleza del Trabajo Social, desentrañando la relación existente entre contexto socio-histórico y profesión, capturando una tensión que de suyo es constitutiva, “casi permanente” para la intervención del trabajador social: el doble movimiento que le significa a la profesión intervenir: operar o abordar **lo social desde lo individual**. Siendo el trabajador social “testigo directo en relación a los conflictos sociales (...) dentro de una dinámica compleja que se entreteje entre el Estado y la Sociedad Civil”, o dicho de otro modo comprender que detrás de la fenomenalidad del problema social que encarna el individuo se halla una compleja trama que nos “dice” sobre la relación dialéctica (“paradojal”, “antinómica”) entre la Sociedad Civil y el Estado con su consecuente tensión y entrecruzamiento entre lo “público” y lo “privado”.

Estas particularidades, le confiere al trabajador social una posición contradictoria: **los problemas son de orden estructural-social aunque se manifiestan de manera individual, situando su resolución en la esfera estatal de las políticas sociales, los derechos efectivizados se presentan unilateralmente en tanto se los refiere a su dimensión jurídico-normativa.**

Con lo cual, la intervención esta velada, mostrándose de un modo mistificado, entendiendo que tal situación no es endógena a la profesión y por ende la trasciende. Esto sucede por las propias características que presenta la realidad social en la cual se

interviene, inmersa como parte de una totalidad concreta en un proceso histórico de determinadas relaciones sociales, que presentan complejos procesos de reificación. Dicha reificación de la realidad tiene un carácter totalizador y universalizante.

Por esta razón, ubicamos el ejercicio profesional del trabajador social en el movimiento contradictorio de responder a las exigencias del capital, reforzando las condiciones de dominación de las clases subalternas, y por otro lado, participando de las respuestas a las necesidades legítimas de sobrevivencia de la clase trabajadora -aunque de manera subordinada y tendiendo a ser cooptada por aquellos que tienen una posición dominante.

“Es a partir de esta comprensión que se puede establecer una estrategia profesional y política para satisfacer las metas del capital o del trabajo, ya que las clases sólo existen inter-relacionadas. Es esto, inclusive, lo que viabiliza la posibilidad de que el profesional se sitúe en el horizonte de los intereses de las clases trabajadoras” (Iamamoto, 2001: 89).

Desde aquí entendemos que la intervención del Trabajo Social debe ser pensada como un proceso inscripto en un momento y lugar determinado donde los distintos actores involucrados pueden tener intereses y objetivos diversos, los cuales, en determinadas situaciones, pueden coincidir o entrar en conflicto, teniendo en cuenta “los regímenes políticos, las coyunturas institucionales, las etapas que atraviesa la clase trabajadora, la disponibilidad de recursos, las condiciones del trabajo profesional, entre otras” (Oliva y Mallardi, 2012: 141).

Con todo lo expuesto se retoma la relación **entre ciudadanía y trabajo social**, reflexionando como dicha relación se materializa en la intervención a través de las múltiples funciones de asistencia, de gestión y educación¹⁰³ que se despliegan. Estas funciones se relacionan con un *derecho* o mejor dicho con la contracara del mismo, con una necesidad concreta, con un aspecto de la vida cotidiana de las personas que imprime alguna situación de desigualdad social. Con lo cual podríamos decir que la

¹⁰³ Retomando a Andrea Oliva, tres son las funciones más relevantes del trabajador social: La **asistencia**, que se produce a partir del contacto directo con los usuarios a través del suministro de prestaciones, sean bienes o servicios, que están delineados por las políticas públicas; la **gestión** entendiendo a la función que incluye todas las acciones que procuran obtener y/o articular recursos, sea al interior del propio lugar de trabajo o con otras organizaciones o reparticiones; y por último la función **educativa** que tiene como objetivo transformar o modificar la manera de ver, pensar y comportarse de los usuarios en relación con la sociedad. Es una función que busca incidir en el modo de vivir y pensar las situaciones problemáticas que afectan el cotidiano de los usuarios (Oliva, 2007 b).

relación entre *ciudadanía* y *trabajo social* es continua, sistemática, permanente y contradictoria.

4.2. La ciudadanía moderna como fundamento objetivo de la estructura sincrética del Trabajo Social.

Se puede plantear que la estructura sincrética¹⁰⁴ del Trabajo Social es una de las mayores contribuciones teóricas que Netto ha realizado a la categoría profesional. Dicha mediación conceptual, sostenida desde una sólida argumentación teórico-metodológica, tanto por su interlocución con el pensamiento social en la modernidad, como por su anclaje o referencia con los representantes clásicos o contemporáneos de la tradición crítica-dialéctica (Iamamoto, 2007), recupera y explicita ciertamente las características del colectivo profesional, en sus distintos niveles y épocas.

Tres son los fundamentos objetivos de esta estructura que plantea Netto:

a) la “**cuestión social**” como universo problemático original donde se presentan las demandas en clave histórico-sociales, donde su fenomenalidad es el sincretismo, no pudiendo visualizar la estructura que explica las causas y dinámica en tanto totalidad de la sociedad burguesa;

b) esta dificultad se confirma en el horizonte concreto de su intervención, signado por la **esfera de la vida cotidiana**, donde la inmediatez de la dinámica de lo cotidiano, la heterogeneidad de la misma obstaculizan para desentrañar ontológicamente los problemas sociales que a los sujetos se les presenta y

c) la modalidad de intervención, su bagaje instrumental-operativo para intervenir en los problemas concretos que se le presentan, en términos de la **manipulación de variables empíricas** que el asistente social está en condiciones de operativizar, matizados en una perspectiva positivista, donde predomina principalmente la razón instrumental, que se expresa en una intervención pragmática, primando lo utilitario como lo importante y efectivo para intervenir.

Es así como Oliva (2007) sostiene que el aporte teórico realizado por Netto, arroja luz para la comprensión desde el pensamiento crítico -tanto en su riqueza como en su

¹⁰⁴ “El sincretismo constituye el hilo conductor de la afirmación y del desarrollo del Servicio Social como profesión, su núcleo organizativo y su norma de actuación. Se expresa en todas las manifestaciones de la práctica profesional y se revela en todas sus manifestaciones del agente profesional como tal. El sincretismo fue un principio constitutivo del Servicio Social” (Netto, 1992: 89)

complejidad- de la propia constitución del Trabajo Social en Argentina. Dirá al respecto: “el recurso de Netto para explicar la estructura *multiforme* y *polifacética* del Trabajo Social, como estructura sincrética, sirve de instrumento al momento de realizar un ejercicio intelectual que pretende captar la naturaleza de la profesión (...) Para explicar que bajo la forma de la profesión de Trabajo Social, se encuentra un amalgama de elementos diversos y heterogéneos (...)” (Oliva, 2007: 163-164)

En ese sentido, resultan importantes los aportes de la tesis doctoral realizados por Oliva (2007) quien analiza el sincretismo en el origen del Trabajo Social en Argentina. Para la autora, la profesión, en nuestro país, esta signada por la cuestión social, atravesada por demandas macro sociales vinculadas a la inmigración masiva en el proceso de industrialización y urbanización capitalista. El Estado, reabsorbiendo y atomizando demandas colectivas, se refuncionaliza en sus estrategias, abordando mediante políticas sociales las múltiples problemáticas que refractan de la “cuestión social” más allá del territorio fabril, traspasando todos los intersticios de la vida social de las clases subalternas.

Con lo cual analizamos a la *ciudadanía* en tanto expresión categorial de carácter ontológico como parte de esta estructura sincrética. La misma se presenta en la intervención profesional desde un universalismo abstracto que no supera la dimensión de lo fenoménico.

Consideramos que al ubicar la *ciudadanía* en su dimensión fenoménica la esfera de la *práctica indiferenciada* se ve directamente comprometida, pero en función de lo expuesto se evidencia cómo estos modos de intervenir en la “restitución de derechos”, y de actuar con sujetos cuya máxima expresión emancipatoria los concibe como “sujetos de derecho”, en realidad acrecienta y perpetúa el ***sincretismo científico*** y el ***sincretismo ideológico*** que atraviesan la estructura profesional.

Se recupera el planteo de Netto, cuando vincula al *sincretismo científico* con el sistema de saber que predomina en la tradición teórica, atravesado por una filiación teórica vinculada al positivismo, donde el estatuto teórico de la profesión está determinado por la Ciencia Social que se ocupa de manera fragmentada, despolitizada y deseconomizada de la problemática social en cuestión, siendo el Trabajo Social un mero receptor de los resultados que investiga la Ciencia Social (sea sociología, antropología, derecho, etc.).

Dicho de otro modo, al recibir los productos que investigan las Ciencias Sociales, la profesión establece una especie de *saber de segundo grado*, donde obtiene una acumulación selectiva de los subsidios de las Ciencias Sociales según las necesidades de la propia profesión (Netto, 1992: 151)

Si bien se coincide con este argumento, se debe profundizar en su análisis en función del recorrido histórico que la profesión ya ha adquirido. El planteo de Netto es muy pertinente con respecto al inicio del proceso de desarrollo y consolidación de la profesión. Sin embargo consideramos que en el transcurso de las últimas décadas la situación al interior del colectivo profesional se ha modificado. El estatuto científico no remite linealmente a ubicarse como un simple desaguadero de las ciencias sociales.

Se han complejizado las formulaciones teóricas al interior del colectivo profesional: la perspectiva conservadora tiene su propio asidero en la profesión, ya no necesita de la sociología para pensar estrategias de intervención vinculadas a prácticas funcionalistas, lo mismo sucede con la perspectiva crítica, que aun reconociendo que claramente no tiene una incidencia hegemónica en la categoría profesional, se ha ido instalando en algunos espacios, tanto académicos como de intervención, pudiendo interpelar de alguna manera a un sector significativo de colegas, produciendo importantes cambios en sus prácticas profesionales.

También se vincula este carácter fenoménico de la ciudadanía con el *sincretismo ideológico*, donde prima fundamentalmente el pensamiento conservador, en la vertiente de dos líneas ideológicas fundamentales que nutrieron al trabajo social¹⁰⁵. Aquí también amerita reflexionar y complejizar en qué situación se encuentra en la actualidad el sincretismo ideológico. En función de los avatares y movimientos que el proceso de la lucha de clases genera y refracta en la totalidad de la vida social de los sujetos, ya no es suficiente observar lo que acontece en la dimensión de lo público como dimensión estatal, resulta imperioso estudiar y analizar los movimientos que se producen en las prácticas sociales a nivel de lo político y lo cultural. Esto se piensa a la

¹⁰⁵ La *primera* vertiente es la línea europea vinculada a la iglesia católica y signada por el traumatismo que implicó la experiencia de las revoluciones burguesas y el surgimiento del proletariado organizado, conllevando esto a una cultura social-restauradora del orden vigente por parte de la clase dominante. La *segunda* vertiente se referencia con la línea ideológica que proviene de los EEUU, donde impera un movimiento reformista, de carácter moderno e individualista liberal, producto de ser un territorio propicio para el florecimiento del capitalismo, sin reminiscencias feudales ni clases subalternas desarrolladas.

luz de los acontecimientos históricos que se han venido sucediendo particularmente en América Latina y Argentina.

De todas formas, y a pesar de estos cambios propios de la contemporaneidad, seguimos afirmando que el *sincretismo científico* es la cara visible del *eclecticismo* en Trabajo Social, en tanto no incorpore en su matriz teórico-metodológica, la perspectiva crítico-dialéctica que le permita analizar objetivamente la realidad social, su estructura y su dinámica, en términos de la totalidad concreta.

En ese sentido la *ciudadanía* opera sin problemas en un eclecticismo teórico e ideológico que no permite problematizar más allá de los derechos formales o trascender su igualdad jurídica.

Esto se evidencia al recuperar y revisar algunos soportes normativos y teóricos de la profesión. Entre ellos se realiza un primer análisis sobre: 1. la reglamentación jurídica del Colegio Profesional (donde se incluyen la ley provincial, código de ética y las incumbencias profesionales); 2. La formación académica (sus contenidos curriculares y sus producciones científicas; y 3. Las ponencias y producciones escritas presentadas en espacios de debates.

1. La esfera de la reglamentación jurídica en el Colegio Profesional:

Con respecto a la reglamentación jurídica, objetivada en una Ley Profesional, un Código de Ética y sus Incumbencias Profesionales (se toma referencia la reglamentación jurídica del Colegio Provincial de la Provincia de Buenos Aires)¹⁰⁶, es interesante observar que en dicho plano normativo jurídico, no se explicita el concepto o término de **ciudadano o ciudadanía**.

Se presenta la categoría de sujeto en tanto individuos inmersos en un sistema de “relaciones de igualdad”, en donde se podría inferir que -a partir del intercambio- son libres y formalmente iguales, y ante cualquier situación que conlleve a la alteración de esa armonía, se debe apelar a la autoridad de la sociedad, abordando los problemas -en termino de disfuncionalidades- a partir de una normatividad social basada en la solidaridad y la integración.

¹⁰⁶ Ley 10751 El ejercicio de la profesión de Asistente Social en la jurisdicción de la Provincia de Buenos Aires queda sometido a las disposiciones de la presente Ley. Promulgada en diciembre de 1988.

Comenzaremos problematizando la *Ley 10751 de Trabajo Social de la Provincia de Buenos Aires*. Aquí es interesante observar que la misma presenta una estructura de **76 artículos** dividida en **cuatro títulos**; se podría inferir, en una primera aproximación analítica, que si bien es una ley solo concebida para regular la matrícula del profesional, salvo el **artículo 2º** que da cuenta de la definición de trabajo social y el **artículo 3º** que indica que instituciones formarán a los trabajadores sociales, el resto de los mismos solo da cuenta de una estructura de ley regida por procedimientos burocráticos y formales.

En lo que respecta la **definición de Trabajo Social** en su **artículo 2º** la misma sostiene lo siguiente: “ *A los efectos de la presente ley, considérese Ejercicio Profesional del Servicio o Trabajo Social a la actividad de carácter promocional, preventivo y asistencial, destinadas a la atención de situaciones de carencia, desorganización y desintegración social que afectan a personas, grupos y comunidades y sus interrelaciones, así como la de aquéllas situaciones cuyos involucrados requieran el conocimiento y técnicas que determinen sus títulos habilitantes. La actividad profesional, por sí o en el marco de servicios institucionales y programas integrados de desarrollo social tiende al logro de una mejor calidad de vida en la población, contribuyendo a afianzar en ella un proceso socioeducativo.*

Asimismo considérese ejercicio profesional del servicio social o trabajo social a las actividades de supervisión, asesoramiento, investigación, planificación y programación en materia de su específica competencia. (Itálicas del autor)”

En primer lugar se podría plantear que en la referida definición prima un concepto abstracto y/o formal al respecto de las características de la actividad profesional, como así también de sus destinatarios, que si bien son nombrados como personas, grupos y comunidades y a la actividad profesional se la sitúa bajo programas y servicios institucionales con el fin de mejorar la calidad de vida de la población, no da cuenta de los aspectos o condiciones concretas de existencia en la cual la misma se encuentra y atribuye una destino del rol profesional vinculando su actividad específica en abordar situaciones en las que dichos sujetos se encuentran en un estado de carencia, desorganización y de desintegración social..

El trazo de una matriz positivista como concepto formal-abstracto es muy claro: hay una deshistorización en la propia definición de Trabajo Social (esto se observará

también tanto en el **Código de Ética** como en sus **Incumbencias**) y aun más: se expresará de manera **ahistórica**, rechazando la **historia**, no dando cuenta de las coordenadas **históricas** en las que se origina y desarrolla; tampoco dará cuenta de aspectos concretos de esa persona/grupo/comunidad. El sujeto-usuario es abstracto, y si algo lo determina no son sus condiciones históricas sino una carencia, o algún tipo de desorganización, un conflicto en términos de integración-desintegración. Notoriamente aquí se vislumbra el concepto durkheimiano de restitución y funcionalidad al orden vigente.

Siguiendo con el análisis del **Código de Ética**, el mismo se conforma por **56 artículos** divididos **en tres títulos**, cada uno con sus capítulos correspondientes. A diferencia de la Ley, este Código de Ética sí explicita aspectos que dan cuenta del rol y de las funciones de un determinado perfil profesional.

Se analizan los artículos que se consideren relevantes para los objetivos de este trabajo, comenzando con su **introducción** que declara: “*El Trabajo Social está basado en principios filosóficos e ideales éticos, humanísticos y democráticos. Considera al ser humano en su dimensión integral (...)*”; o en sus **principios**, donde plantea lo siguiente:

Art. 1º.- *Todo ser humano posee un valor único, con independencia de origen, sexo, edad, creencia, etnicidad, condición socio-económica, o de su contribución a la sociedad.*

Art. 2º.- *Toda persona humana tiene el derecho de realizarse plenamente para y con los demás.*

Art. 3º.- *Toda sociedad, cualquiera que sea, debe funcionar con miras a proporcionar una mejor calidad de vida a la totalidad de sus miembros.*

Aquí se podrían comenzar problematizando desde las palabras claves que revelan estos artículos: **ser humano como valor único; dimensión integral, persona humana, derecho...**, el ser humano como concepto está extraído de sus propias condiciones de vida, abstrayéndolo de sus determinaciones étnicas, creencias, condiciones socio-económicas, se lo despoja de su propia realidad social, como ser único (¿cuál mónada?), al margen de su propia práctica social, por fuera de las relaciones sociales de producción.

Detengámonos en este análisis. Se reafirma la matriz formal-abstracta, por ejemplo en el punto uno, en la expresión *Todo ser humano posee un valor único, con independencia de origen, sexo, edad, creencia, etnicidad, condición socio-económica, o de su contribución a la sociedad...*, la antítesis conceptual desde un argumento en clave marxista, que plantea que todo ser humano, desde esta perspectiva, pertenece a una determinada clase y está condicionado por múltiples determinaciones, que darán cuenta de aspectos objetivos y subjetivos, en donde la intervención del trabajador social tendrá como principal tarea desentrañar y explicar la misma para poder dar cuenta de las mediaciones que permitan tener una clara intencionalidad en la resolución del problema en cuestión.

Para esto no se concibe a la realidad fragmentada y en su simple inmediaticidad, el dato empírico conlleva necesariamente a realizar un tratamiento de explorar esa realidad, reconstruyendo ontológicamente las mediaciones que sean parte de esa compleja realidad.

Continuando, en los **Art. 2º** y **Art. 3º**, a la persona humana solo se la vincula con el *derecho a realizarse*, y se enuncia a una sociedad que funciona con sus miembros...

Aquí subyace una concepción de individuo abstracto, la sociedad como sumatoria de los miembros, los derechos enunciados bajo **el derecho**, que si bien necesariamente es planteado en un término formal, al colocarlo de manera genérica se lo condensa de toda la totalidad que pudiera abarcar el ser social como tal, como si todo transcurriera (su vida cotidiana, sus diferentes prácticas sociales) solo en la esfera de la circulación, concibiendo a la sociedad como la expresión más compleja de la naturaleza, en una combinación físico-moral que conforma una conciencia colectiva ejerciendo una autoridad moral por encima de los individuos que la componen.

Netto aporta al respecto, “*al naturalizar la sociedad, la tradición en cuestión es forzada a buscar una especificación del ser social que solo puede ser encontrada en la esfera moral (el movimiento social como necesariamente sujeto a leyes invariables). Naturalizada la sociedad, lo específico de lo social tiende a ser situado en sus dimensiones ético-morales.*” (Netto, 1992: 36-37)

Siguiendo esta línea argumentativa, se analiza a los individuos en tanto inmersos en un sistema de “relaciones de igualdad”, en donde, a partir del intercambio, son libres y formalmente iguales, y ante cualquier situación que conlleve la alteración de esa armonía, se debe apelar a la autoridad de la sociedad, abordando los problemas -en

termino de disfuncionalidades- a partir de una normatividad social apelando a la solidaridad y la integración.

Los **Art. 4º y 5º** se refieren a aspectos y/o funciones de la profesión

Art. 4º.- *El Trabajador Social profesional tiene como **misión** el compromiso con los demás, lo cual debe **primar sobre cualquier otro interés o ideología particular**. Debe **contribuir con su accionar democrático, a la plena vigencia de los Derechos Humanos**.*

Art. 5º.- *El Profesional en Servicio Social deberá: a) **Pronunciarse ante los hechos que lesionan la dignidad humana y/o derechos ciudadanos**; b) **Actuar comprometidamente en la esfera de su labor dentro de la competencia legal que le corresponda y trabajar interdisciplinariamente** con otros profesionales de las Ciencias Sociales y/o profesiones afines; c) **Capacitarse en forma permanente para poder adecuar la lectura de la realidad y la intervención profesional que en cada caso corresponda**.*

Se describe a la profesión en términos **misión**, uno de los supuestos ideológicos más fuertes que subyacen en la matriz conservadora, principalmente a aquella vinculada a sectores confesionales como los de la Iglesia católica, y aunque se revalorizan los derechos humanos y se remite a un accionar democrático no da cuenta de la desigualdad o injusticia social que la ausencia de los mismos le conferiría.

Solo plantea **pronunciarse** y **actuar legalmente** ante hechos que lesionen los posibles derechos ciudadanos, despolitizando y desideologizando la intervención. Por otro lado se naturaliza el trabajo (interdisciplinario) con otras profesiones, pensando al trabajo social como una especialidad, en términos de fragmentación de la realidad, expresada en “los casos” que a nivel individual se le presentan al profesional.

Se observa en el **capítulo 2** en el **Art. 1º**, el cual describe las normas generales que debe tener el profesional en respetar tanto a los usuarios de servicios como a la comunidad, cómo se hace hincapié, en **respetar principalmente el nombre de la institución**; y en el **capítulo 3, Art. 3º** propone **contribuir al prestigio y cohesión de la identidad profesional**, solicitando nuevamente, que el profesional **NO tome postura ideológica, filosófica y política**.

Analizamos que subyace aquí el concepto de ciencia neutra, negando el condicionamiento histórico social de conocimiento, una neutralidad valorativa propia de la ciencia positiva, donde la sociedad es regida por las leyes naturales, independientes de la voluntad y de la acción humana y solo limitándose a la observación, comparación y explicación causal de los fenómenos, en tanto hechos externos a la propia vida del sujeto (inclusive del propio trabajador social).

También se observa cómo está institucionalizado y burocratizado el accionar del Trabajador Social en tanto agente de control, que debe cuidar y preservar el buen nombre de la institución, entendiendo que si se problematizaran algunas de las instituciones en las que se desempeña el Trabajador Social, varias estarían cuestionadas por sus prácticas y funciones que cumplen, sobre todo aquellas que suelen penalizar y/o criminalizar al sujeto social-usuario por sus “*padecimientos*” enmascaradas incluso dentro de un discurso que perfila una intervención desde una óptica de restitución de derechos¹⁰⁷.

Con respecto a los derechos y obligaciones en relación con las funciones del Trabajador Social es interesante analizar lo que se plantea en los **Art. 10, 11, 14 y 16**, referido al accionar del profesional haciendo hincapié en las ***normas***, en un ***trato justo*** y desde la **igualdad de oportunidades (Art. 10°)**, y ***esforzarse*** para lograr una **distribución más equitativa de los recursos** existiendo la **igualdad de oportunidades (Art.14)** interesándose por ***todos los problemas sociales*** contribuyendo ***solidariamente*** con sus conocimientos (Art. 14), como así desarrollar el ***rol profesional*** de acuerdo a los fines de la institución (Art.11). Aquí una vez más se infiere una concepción voluntarista de las funciones de la profesión (*esforzarse, contribuir solidariamente...*) y un rol de control social asignado a actuar de acuerdo con los objetivos de la institución.

Recuperando las reflexiones realizadas en páginas anteriores, retomamos que la profesión contiene en su génesis una impronta de controlar y disciplinar a la clase trabajadora, en tanto que expresa la fuerza de trabajo de esta sociedad, con el fin de garantizar su preservación, al considerarla objetivamente como la mercancía por excelencia que produce plusvalía para la ampliación del capital.

¹⁰⁷ Ejemplos tendríamos varios: Cárceles, hospital psiquiátrico, institutos de menores, entre otras.

Con lo cual la institución, que por su naturaleza es parte del “aparato estatal”, donde el Trabajador Social se empleará, se constituye de manera compleja en una de las principales mediaciones, que posibilitan la refuncionalización de las relaciones sociales que de por sí, son de carácter conflictiva y contradictoria.

En el *capítulo II Art. 31* habla del “**bien común**”, este concepto es muy significativo para el Trabajo Social. Remite a un tiempo histórico concreto, entre las décadas del cuarenta y del cincuenta, en donde la profesión incorpora las matrices cultural-ideológicas del desarrollo de la comunidad.

Proponiendo una pauta programática para la organización y desarrollo de comunidades, se redefine la funcionalidad del trabajador social bajo la égida del “**bien común**”. El profesional que se ocupa de “lo social”, conectándose en instancias de planificación, programación y control se arroga una nueva función societaria: el de “**agentes de cambios sociales**”, a partir de la inducción de cambios estratégicos en el medio social inmediato para fortalecer y garantizar la integración en la nueva dinámica capitalista¹⁰⁸.

Este nuevo rol de *agente de cambio* se lo fundamenta desde los “valores universalizantes” basados en el concepto neotomista del “bien común”, presentándose como un proyecto técnico-administrativo que se ubica por encima de los enfrentamientos de clase, encubriendo no solo la pertenencia de clase del asistente social sino también la esencia clasista de las propias instituciones gubernamentales y/o públicas.

Se produce así una mistificación de cierta “autonomía” o “independencia” del trabajador social bajo la investidura de un cuadro técnico que al poseer y controlar técnicas y/o instrumentos se considera como agente técnico del cambio con capacidad de inducir modificaciones en el plano comunitario desde la promoción y justicia social. (Netto, 1997: 130-132)

Con lo cual, el concepto de “**bien común**” no solo es un concepto que proviene de una matriz conservadora sino que en clave contemporánea es un concepto *anacrónico* y

¹⁰⁸ La referencia central de esta época es el estado de bienestar, vinculado al keynesianismo y sus conceptos económicos sobre el fenómeno del subdesarrollo entre otros,, remitiendo a teorías norteamericanas funcionalistas bajo las propuestas de la “planificación democrática”.

ahistórico, en donde se lo “utilizó” para una coyuntura específica en un momento particular e histórico del capitalismo de mediados del siglo XX.

En el **capítulo V Art. 39°** en relación con los usuarios, plantea que se deberá respetar **la autodeterminación de los mismos, sus derechos**, aquí también podríamos pensar que subyace una entronización de lo individual produciendo un desplazamiento de los problemas sociales a la esfera individual, siendo el usuario-sujeto responsable de su propia realidad.

Netto lo plantea como la **psicologización de la vida social** o la psicologización de las relaciones sociales, que propia del orden monopolista, en el plano del individuo remite a una redefinición entre lo público y privado. Dirá Netto: *del punto de vista del sujeto que se toma a sí mismo en cuanto mónada, la psicologización compensa el espacio de realización autónoma que le fue sustraído por extensión de la lógica monopolista: demandando la atención de los “servicios”, que incidiendo sobre su “personalidad” (ajustándola, integrándola), las instituciones sociales le ofrecen un simulacro de inserción social que parece propiciarle un lazo societal.* (Netto; 1992: 33)

En el capítulo mencionado se explicita, en relación a la institución, que se *sancionará al profesional si se ocupa de “problemáticas extrañas” a la naturaleza de su prestación, delegando su trabajo específico*. Muy interesante detenernos en este análisis. Primero, señalar el carácter sesgado que de por sí contienen la mayoría de las prestaciones en cada institución, no solo están burocratizadas sino recortadas y fragmentadas en tanto expresan de manera mistificada alguna *determinada refracción de la cuestión social*, con lo cual nada mejor que el profesional pueda recuperar en su totalidad esas expresiones que se manifiestan en el/los problema/s social/es encarnados en ese sujeto-usuario. De no realizar un movimiento reflexivo desde la perspectiva crítico-dialéctica, la relación prestación-profesional-usuario tendrá un carácter muy pragmático y formalista, solo con fines instrumentales.

El **Art. 47°** es sugerente por su explícita contradictoriedad, plantea que el profesional debe realizar un **análisis crítico** de la realidad institucional, pero para eso propone, **cumplir** con los objetivos profesionales, **respetar el reglamento** de la entidad (institución) y **utilizar correctamente los recursos**. “**Cumplir**”, “**respetar**” y “**utilización correcta**” no son acciones que remitan a un análisis crítico de la realidad, si por crítica pensamos en la problematización y cuestionamiento a todo aquello que se

nos presenta como *dado*, como *obvio*, entendiendo que es de suyo que un profesional posicionado desde una perspectiva crítica, necesariamente se hará preguntas sobre las contradicciones que presenta la realidad, para investigarlas, desentrañarlas, y poder así pensar en un tipo de intervención que aporte a los procesos emancipatorios de los sujetos con los cuales el trabajador social interviene.

Finalizando se problematizarán las ***incumbencias***: dieciséis puntos contienen las mismas que se articulan coherentemente desde su intencionalidad teórica-política con la ***Ley*** y el ***Código Ética***.

Se confirma la hipótesis que sugiere que en todo su contenido se encuentra una fundamentación principalmente positivista tanto del sujeto como así también la concepción de sociedad y la concepción de problemas sociales,

Se transcriben y analizan aquellas incumbencias que pueden tomarse como ejemplos paradigmáticos a los fines de este trabajo:

1. *Promover la participación organizada de personas, grupos y comunidades para mejorar su calidad de vida.*

2. *Realizar acciones de promoción, asistencia y rehabilitación social de personas y grupos.*

3. *Realizar acciones a nivel individual – familiar, grupal y comunitario que favorezcan el ejercicio, la rehabilitación y el desarrollo de conductas participativas.*

4. *Realizar acciones tendientes a prevenir la aparición de problemas sociales y/o de sus efectos.*

8. *Capacitar y orientar a individuos, grupos y comunidades para el empleo de sus propios recursos en la satisfacción de sus necesidades.*

15. *Realizar estudios e investigaciones sobre: b) Las causas de las distintas problemáticas sociales y los factores que inciden en su génesis y evolución.*

Se analiza cómo se presenta una vez más a un individuo aislado (mónada) donde sus problemas pueden ser resueltos si el mismo se ***rehabilita socialmente***: se niega el concepto de conflicto sosteniendo que los mismos en términos de problemas sociales se pueden *prevenir*, y “evolucionan”.

Nuevamente opera o subyace el concepto de sociedad en términos comparativos con las características y organización de la naturaleza, la “patología del organismo social”, que desde la función moral se debe *restaurar*, ajustar, *rehabilitar* las conductas de las personas garantizando la cohesión social. La pregunta sería ¿cómo se rehabilita el hambre?; ¿la desnutrición?; ¿la desocupación?; ¿la falta de vivienda?; ¿la trata de personas?, todas problemáticas en las que se ve implicado el trabajador social en su intervención.

Profundizando este análisis incorporamos un aspecto más que se reafirma con la fragmentación: un individuo atomizado, deshistorizado, y ahora deseconomizado, arrancado de sus propias relaciones de producción, como si se lo colocara por fuera de “lo social”, en una cierta externalidad como sujeto histórico, capacitando a la persona para que resuelva o satisfaga su propia necesidad (individual), negándose al sujeto en tanto sujeto social, que en el mismo movimiento de producción y reproducción es tanto productor como así también producido socialmente.

En cambio sí se expresa un enunciado o una concepción de sujeto sobre el que se debe trabajar a partir de su conducta para ser integrado, así se enuncia, por ejemplo, en los punto 3 y 4 de las incumbencias: *Punto 3: Realizar acciones a nivel individual – familiar, grupal y comunitario que favorezcan el ejercicio, la rehabilitación y el desarrollo de conductas participativas; punto 4: Realizar acciones tendientes a prevenir la aparición de problemas sociales y/o de sus efectos.*

2. La esfera académica de la formación profesional:

Con respecto a los ámbitos de formación profesional, se observó los contenidos curriculares de diversas carreras seleccionadas, se indagaron los planes de estudio de las carreras de Trabajo Social de ESS de la UNC (Córdoba); de la FH-UNCPBA (Tandil) y FTS-UNLP (La Plata)¹⁰⁹.

Si bien incorporan y abordan la cuestión de la ciudadanía transversalmente, no lo conciben como parte específica en los programas de las materias pertenecientes al área o al trayecto de Trabajo Social.

¹⁰⁹ Planes vigentes hasta 2012.

Se realizó un primer relevamiento¹¹⁰ sobre las revistas producidas por algunas de las unidades académicas de Trabajo Social de distintas universidades del país, como la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER-Paraná), Universidad Nacional del Centro (UNCPBA-Tandil), Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA) y la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Este registro se realizó para identificar contenidos y/o enunciados concernientes a si las revistas enunciaban o contenían en sus títulos temas sobre emancipación humana, política o ciudadanía, siendo muy llamativa la poca o exigua producción sobre esta temática que se ha abordado en dichos materiales.

Así por ejemplo se observa que en la Revista Escenarios que se edita en la actualidad desde 1995 en la FTS de la UNLP, solo en cuatro de sus casi veinte números se presentaron artículos sobre ciudadanía.

Estos son los números: 5, publicado en 1998, número 7, en el 2000, número 8 en el 2001 y por último el número 16 publicado en el 2011. De estas 4 ediciones, solo en la N° 8 la revista presenta como tema central la cuestión de la ciudadanía, en donde, llamativamente, en los tres textos presentados ninguno relaciona explícitamente la ciudadanía con el Trabajo Social. Uno de ellos está escrito por un docente politólogo y no hace referencia al Trabajo Social y desarrolla el binomio ciudadanía–exclusión social en el contexto neoliberal; otro está escrito por pedagogos, vinculando educación y ciudadanía; tampoco se lo vincula al Trabajo Social; el tercero la autora es trabajadora social y se trata del relato de una experiencia empírica sobre el ámbito local y municipal, en la cual no aborda directamente conceptos específicos sobre la temática.

El número 5 es otro de los que presenta un artículo sobre ciudadanía: aunque muy sucinto, está escrito por una trabajadora social y sí relaciona al tema en cuestión en función de un proyecto de investigación que la autora desarrolla en la universidad. Sus referencias se vinculan a Marshall y a la impronta de vincular la ciudadanía con el deseo y las responsabilidades del individuo.

Lo mismo ocurre en el artículo de la Revista N° 16 (2011): la autora es trabajadora social y lo interesante del artículo es que incorpora autores como Marx y Gramsci.

¹¹⁰ Revistas editadas hasta el 2012

Aquí hay que destacar que es el **único artículo** de todo lo investigado que aborda la temática desde estos autores.

De la revista de la Escuela de Trabajo Social de Córdoba, *Conciencia Social*, solo se pudo acceder a sus últimos cuatro números, que se editaron entre 2008 y 2011; en los mismos ninguno aborda las categorías presentadas en esta tesis.

Sucede lo mismo con la revista virtual de la Carrera de Trabajo Social de la UBA, *Debate Público*, de reciente publicación, donde en sus tres únicos números (2010 y 2011) no refieren al tema en cuestión.

La revista *Plaza Pública* de la carrera de Trabajo Social de FCH-UNCPBA, de sus primeros números (editada desde el 2008) presenta un artículo sobre ciudadanía en un sólo número de entre los tres publicados, teniendo como característica que refiere más a un relato de una experiencia empírica, sin abordar en profundidad la temática.

Las producciones de la FTS de la UNER, de las revistas *Utopía* y *Desde el Fondo*, junto con las de La Plata y Córdoba, son las que más antigüedad tienen en sus publicaciones, *Utopía* se edita desde 1993 y *Desde el Fondo* desde 1996; se observa que por ejemplo de 18 números de *Utopía* solo en la N° 9 aparece un artículo sobre ciudadanía (vinculado más a la temática de la discapacidad) y de los 48 cuadernillos temáticos de la Revista *Desde el Fondo* solo en dos se menciona la ciudadanía como tema central: el N° 32 publicada en el 2004, titulado Ciudadanía y Clientelismo, y en el N° 37 publicado en el 2005, titulado Cultura y Ciudadanía, aclarando que en el índice no figura *ciudadanía* sino *autonomía*, no conteniendo ningún autor trabajador social y ningún artículo vinculado a la cuestión de la ciudadanía.

El número 32, de nueve artículos que presenta, solo tres abordan la ciudadanía, cuyos autores son trabajadores sociales: uno de ellos trabaja la ciudadanía como condición para la gobernabilidad inclusiva y planteará la tensión entre exclusión e inclusión desde lo jurídico-constitucional y lo político-cultural, considerando una ciudadanía social activa en contraposición de una ciudadanía pasiva, asistencialista y clientelar. La bibliografía de referencia son Castell, Carballeda, Lo Vuolo y Rosanvallón, entre otros, y no hay una relación analítica con la profesión; el segundo artículo aborda la ciudadanía en tanto contribuye a procesos emancipatorios en esfera pública desde un análisis crítico de las políticas sociales focalizadas, recuperando las políticas sociales universales,

abordando la tensión que contienen como potencial emancipador en contraposición con principios reguladores funcionales a la reproducción del modelo de acumulación en curso. Sus referencias bibliográficas son Locke, Rousseau, Marshall y Marx. No lo relaciona con el Trabajo Social. Y el tercer artículo se trata de la relación de la ciudadanía con las políticas públicas de inclusión social, sobre la problemática de la niñez, abordando la tutela en relación a la intervención profesional.

3. La esfera de la socialización en espacios de debate de las producciones de ponencias y trabajos escritos:

También se realizó un relevamiento en torno a las temáticas de los Congresos Nacionales organizados por la FAAPSS (Federación Argentina de Asociaciones Profesionales de Servicio Social) y las producciones escritas en forma de artículos de revistas y libros, se recupera que la temática de la ciudadanía fue incorporada aproximadamente hace veinte años. Del rastreo bibliográfico realizado hasta el momento, recién en 1978 se encontró el primer trabajo que alude explícitamente a la ciudadanía y ya a partir de la década del ochenta y noventa los debates en torno a la ciudadanía aunque exiguos, comenzaron a ser recurrentes dentro de la profesión¹¹¹.

Con respecto a los debates rastreados en dichos eventos, si bien hay un cuestionamiento al concepto neoliberal que aborda la ciudadanía en términos de sujeto consumidor, se interpela al mismo principalmente teniendo como referencia a la obra de Marshall y ya en los últimos años (post 2001) en dicha interlocución analítica-teórica se incorporan las producciones contemporáneas de Sousa Santos.

Se recuperar el libro *Ensayos sobre Ciudadanía. Reflexiones desde el Trabajo Social*, considerándolo como una de las pocas producciones escritas de la profesión que explicitan el tratamiento teórico de la categoría ciudadanía en vínculo con el Trabajo Social.

El libro consta de nueve capítulos; en el *capítulo uno* se abordan distintas concepciones de *ciudadanía* haciendo referencia principalmente a la concepción moderna de ciudadanía por T.H. Marshall; en el *capítulo dos* se aborda la *ciudadanía* concerniente a los derechos en la Argentina, relacionando los mismos

¹¹¹ Datos extraídos de la tesis de doctorado del Prof. Gustavo Parra. (2006)

con los complejos procesos de lucha que el país fue transitando; el *capítulo tres* propone reflexiones que vinculan a la ciudadanía con lo familiar, estatal y lo público-societal. Se reflexiona también sobre la relación de la intervención del TS en familias y los procesos de ciudadanía; en el *capítulo cuatro* se continua relacionando familia y ciudadanía, explorando el concepto de *background* familiar, trabajando los valores universales de solidaridad, justicia social, igualdad y libertad, provocando algunas reflexiones sobre la ampliación de ciudadanía desde la constitución de sujetos activos; en el *capítulo cinco* se analiza la relación entre ciudadanía y la intervención grupal, considerándolo un campo muy pertinente para el Trabajo Social. Se analizan los cambios que ha producido el sistema en la conformaciones grupales, tomando como categoría de análisis central a la ciudadanía en tanto marca un horizonte en el fortalecimiento de los derechos de pertenencia y de participación real en la construcción de los proyectos y alternativas que los sujetos se propongan; el *capítulo seis* reflexiona sobre las implicancias de la ciudadanía en el abordaje comunitario desde el Trabajo Social, configurando a partir de este análisis un Trabajo Social comunitario; en el *capítulo siete* se reflexiona sobre la relación entre ciudadanía y migración, caracterizándolas en una relación conflictiva, a partir del análisis del relato neoliberal (gobierno menemista), que en su discurso adjudica a los inmigrantes la responsabilidad de los problemas sociales, aborda así los obstáculos que se presentan para una inclusión ciudadana; el *capítulo ocho* se problematiza sobre el aprendizaje ciudadano de los jóvenes y adolescentes. Se trabaja a partir del Proyecto Educativo Institucional, que privilegia la formación ética y ciudadana, reflexionando en cómo fortalecer una articulación entre escuela y las organizaciones comunitarias en pos de la formación de los jóvenes; el ultimo *capítulo, el nueve*, aborda los debates sobre ciudadanía y género, recuperando las contradicciones que trae aparejada los “derechos de las ciudadanas”, reconociendo que la condición de género posibilita una puesta en acto de la ciudadanía. Se pregunta también sobre el papel del Trabajo Social en la formulación y desarrollo de políticas públicas vinculadas a la igualdad de género.

Cabe aclarar, y esto es muy significativo, que en la mayoría de las producciones no se toma la matriz marxiana como referencia teórica.

4.2.1. Complejizando la estructura sincrética del Trabajo Social:

A los desarrollos expuestos, es necesario incorporar los planteos de Iamamoto (2007) que retoma y recupera estos conceptos elaborados por Netto, entendiendo que el principal material institucional del asistente social es constituido por las objetivaciones socio-humanas relativas a la vida cotidiana. Desde aquí, se comprende que dichas objetivaciones –atravesadas por las problemáticas generadas por la dinámica de la “cuestión social”– se presentan desde una heterogeneidad ontológica.

Es así como, la modalidad específica del Trabajador Social, conlleva como principal tarea la de “sintonizar, reproducir, y sancionar la composición heterogénea de la vida cotidiana con las propias refracciones de la cuestión social”, con el fin de situar dicho reordenamiento en su mismo terreno.

Esta reflexión permite entender los límites de la intervención, ante la imposibilidad de favorecer una instancia de *suspensión de la vida cotidiana*, confirmando así que la modalidad específica de la intervención redunda en tan solo en un reordenamiento de dichas variables empíricas, que no serán alteradas, teniendo como resultado “una práctica inconclusa”.

Desde aquí se comprende por qué el Trabajador Social, al intervenir en el escenario propio de la vida cotidiana, al “interferir para reordenar”, obtiene como resultado una práctica más ligada a la dimensión instrumental, de carácter empirista y pragmático, más que una intervención que pueda aportar o propiciar una reproducción ideal verdadera del ser social.

Con lo cual se puede afirmar que lo que subyace en la problemática del sincretismo es la problemática de la *reificación*, atribuyéndole a dicha estructura un carácter de universalidad del mismo. Esto redunda en las dificultades, limitaciones y obstáculos que se presentan en la práctica profesional del Trabajador Social y que por ende también se presentan en las dificultades que tiene el colectivo profesional para visualizar y dar cuenta de aportes concretos a los diferentes procesos de lucha emancipatorios que se desenvuelven en la sociedad.

Amerita aquí, recuperar la polémica que realiza Iamamoto (2007), en cuanto a plantear que el sincretismo como expresión reificada de la profesión, debe concebirse siempre en un movimiento o proceso contradictorio, y evitar caer así en análisis rígidos, lineales o estáticos al realizar las intervenciones correspondientes.

Por un lado reconoce cómo las formas reificadas de manifestación de los procesos sociales denuncian la mistificación que puede prevalecer y reproducirse en el universo profesional, sin embargo señala que tal esfuerzo intelectual que muestra la estructura sincrética de la profesión, se encuentra parcial o inconcluso, “si se quiere dilucidar la naturaleza socio-histórica de esa especialización del trabajo, más allá del universo alienado, en que se realiza y se muestra encubierta (la profesión) en el sincretismo” (Iamamoto, 2007: 267-268)

A este análisis, Iamamoto le agrega una segunda cuestión, en lo que respecta a la intervención profesional desplegada en las coordenadas específicas de la vida cotidiana, en donde si bien los procesos homogenizadores que suponen la cotidianeidad (la heterogeneidad, inmediaticidad y la superficialidad extensiva) derivan en una intervención que contendrá un cierto carácter pragmático e instrumentalizable, y que en consecuencia imposibilitan propiciar *una suspensión de la vida cotidiana*.

Iamamoto plantea que el análisis de Netto no admite reconocer que el propio movimiento contradictorio de la lucha de clases favorece formas inusitadas de la *suspensión de la vida cotidiana* en los sujetos, como las formas políticas o de acción colectiva, en la cuales el asistente social desde su intervención (crítica) podría participar.

En ese sentido plantea que Netto presenta una visión cerrada sobre cómo opera la reificación que sobreviene en la vida cotidiana, entendiéndolo “más como un estado y menos como un proceso que comporta contratendencias”, quedando diluida la situación en la que la profesión está atravesada a causa de la lucha de clases. Para la autora, Netto en su desarrollo alimenta “el fatalismo, pues no permite vislumbrar ni la presencia de los movimientos revolucionarios de la historia, ni horizontes de ruptura de la *positividad*, en un análisis aprisionado en un “pesimismo de la razón”, que no da lugar al “optimismo de la voluntad política”, parafraseando a Gramsci” (Iamamoto, 2007; 271)

Así, el trabajador social que pueda críticamente analizar y develar el carácter contradictorio del *ciudadano y el hombre*, “usuarios” que protagonizan los procesos de intervención profesional, puede también develar su propia práctica. Dicho de otra manera, en la propia práctica social se observan expresiones de esta tensión interior y como el movimiento que la contiene la encubre al mismo tiempo. Esto se vislumbra,

por ejemplo, en cómo es presentada la demanda por el sujeto de la acción profesional, una demanda de carácter social producto de un proceso de lucha y conflicto se presenta como algo puntual, práctico-concreto (de carácter útil), individual y a su vez la misma - la intervención- solo se realiza o materializa como tal, si se afronta en forma directa el problema puntual que le es manifestado.

Algunos mitos que relacionan a la ciudadanía moderna con la estructura sincrética de la profesión.

En función del análisis realizado, se considera que varios serían los mitos o supuestos básicos que subyacen en sostener que la ciudadanía moderna opera al interior de la categoría profesional como un fundamento objetivo de su estructura sincrética

- Un primer mito es considerar que el **“Estado somos todos”**. No se problematiza el carácter de clase que porta el Estado. Naturalizando que intervenimos en la esfera estatal desde la igualdad jurídica sin incorporar elementos específicos de la real desigualdad económica. Considerar la esfera del Estado como la trama efectiva desde donde se producen y resuelven los problemas vinculados a los derechos de los ciudadanos. La ampliación de derechos en la que participa la intervención profesional es tomada de manera unilateral, como si transcurriera solo en la esfera de la circulación de las relaciones sociales, no reconociendo ni distinguiendo que contradictoriamente la práctica profesional se realiza en las esferas de la producción y reproducción de dichas relaciones, la verdadera trama donde acontecen la vida real de los hombres y mujeres de las clases subalternas.
- Un segundo mito redundante en considerar al usuario con el cual se interviene como un **“sujeto de derecho”**, esta denominación si bien en lo “aparente” le otorga una condición positiva porque lo reconoce como sujeto que tiene una potencialidad que resolver, en lo real se reduce a una mera enunciación abstracta que desconoce su pertenencia y condición de clase como su trayectoria en tanto sujeto socio-histórico, producto de una construcción colectiva y social.
- Un tercer mito, que complementa el anterior, es asumir que cualquier necesidad/demanda social se debe constituir en una **“restitución de derechos”**, como si fuera la mayor potencia que tiene el individuo social para desplegarse como ser pleno. Aquí se somete el *problema social* al mero cumplimiento normativo en abordar

ese problema, suponer que el cumplimiento de ese derecho está resuelto en la “aplicación eficiente” de una determinada política pública, un “otro” de afuera (trabajador social, ministro, puntero político, Estado) le “restituye” (¿devuelve?) al usuario un derecho perdido (¿?). ¿Qué sucede con las reivindicaciones sociales que aún no se consideran como derechos y que ni siquiera el Estado con sus políticas sociales las incorpora a la “agenda pública”? Como por ejemplo la problemática del aborto, la cuestión de la vivienda, entre otros.

Además aquí subyace que es en la esfera estatal donde se resuelven los problemas sociales. Se toma el *derecho de existencia* sin problematizar el *derecho de propiedad*, en ningún momento en la elaboración, ejercitación o administración de la política pública se pone cuestión o se relacionan los problemas sociales con la riqueza social producida y la apropiación privada de esa riqueza producida.

- Esto conlleva a un cuarto mito en pensar que “*cada caso es un caso*”, es el supuesto básico subyacente donde más expresa el concebir al sujeto social como una mónada social, no solo se lo despoja de la verdadera trama de las relaciones sociales en la que se inscribe históricamente sino que también, a los fines de la práctica profesional se realiza una intervención de carácter formal-abstracta, se operacionaliza una “singularización atomizada” del individuo social, un “sujeto con derechos” pero que se aborda el problema social que lo atraviesa como “*SU*” *problema*, psicologizando así la vida social del individuo social en cuestión.

Ante lo expuesto, y para “derribar” cada uno de estos mitos (y otros por develar) resulta necesario profundizar el análisis en comprender que el Trabajo Social para desplegar su práctica, en tanto ejercicio profesional, reproduce necesariamente un movimiento contradictorio (propio de la práctica social), debiendo negar el fenómeno para afirmarlo, en otras palabras, solo puede asumir el problema individual negándolo en su singularidad para afirmarlo en lo social. Esta práctica, como ya fue planteado, no es aislada ni se produce por fuera del propio movimiento y dinámica de la realidad, reproduce una práctica social pero expuesta y expresada en su propia particularidad.

Tensión permanente con la que se encuentra el Trabajo Social, lo **individual y lo social son una unidad**, y a su vez una contraposición, enfrentando el problema social en lo individual, que en su devenir se manifiesta, denuncia y niega a sí mismo, y es así, como en el **síntoma se denuncia lo social que porta lo individual**. Es pertinente

aquí colocar el **concepto de síntoma social**¹¹², que remite directamente al conflicto irresoluble y estructural del modo de producción capitalista, irresoluble dentro de las posibilidades del propio sistema, estructural en cuanto a su carácter totalizador y universalizante, un síntoma emergente, que no se muestra como tal, que se encarna de una manera mistificada y fenoménica en el individuo, responsabilizándolo a sí mismo, de las diferentes situaciones sociales por la cual es atravesado.

Con lo cual, surge aquí el desafío teórico de dar cuenta de los aspectos que presenta la realidad como totalidad social, expresada en la síntesis de sus múltiples determinaciones, comprendiendo y analizando que la realidad de los sujetos con los que intervenimos, en clave de Marx, presentan una polaridad dialéctica, por un lado en tanto sujetos de derecho, un aspecto más implicado en lo formal-abstracto, ubicado en una cierta apariencia en la esfera de la circulación y por otro lado en la esfera de la producción, el escenario efectivo de lo que acontece en la sociedad civil.

Analizar críticamente la realidad de los sujetos con los cuales se trabaja, en tanto sujetos de derecho, pero situados en su propia condición de clase, dará luz a estos procesos necesarios de desmitificar la intervención. Son momentos dialécticos del propio proceso de la práctica social-profesional, desmitificar la intervención es desmitificar el carácter absoluto y fragmentario de ser ciudadano, es reconocer las propias contradicciones, realizando lecturas y abordajes posibles dentro de la realidad que acompañen procesos emancipatorios no solo en su dimensión política sino también humana.

Comprender que se constituye como parte de un proceso contradictorio e inacabado de la praxis social, que contiene y sintetiza los procesos de lucha de las clases subalternas por sus derechos ante el enfrentamiento de la desigualdad en lo real.

¹¹² “El antagonismo puesto en evidencia al analizar el Modo de Producción Capitalista que acontece con la instauración de una estructura universal que todo torna intercambiable y donde todo tiene destino de mercado, caracterizará el escenario donde nosotros situaremos nuestra definición de síntoma social...La producción universal genera en su producto (la mercancía) un tipo particular que niega su propia condición; la equivalencia universal no es equivalencia universal. Allí, en ese preciso lugar, se genera un síntoma; un producto particular, inherente a la estructura, niega su atributo universal (Zizek); aquello que instaura el sistema, al mismo tiempo produce aquello que lo invalida...” (López, 2010, p. 13).

REFLEXIONES FINALES

A modo de cierre provisorio, nos interesa recuperar algunos elementos analíticos de la indagación precedente respecto de la ciudadanía moderna, para elucidar algunos aportes para concretizar una intervención crítica del Trabajo Social.

El resultado de este trabajo, contiene principalmente dos posibles utilidades: por un lado, realizar una producción teórica de carácter didáctico, con el fin de que pueda ser tomado como insumo tanto por estudiantes y colegas profesores de los espacios de formación académica de los trabajadores sociales, como así también, que pueda ser accesible a los colegas que en su intervención cotidiana se ven envueltos en la tarea de ampliar derechos...

Desde estos presupuestos se propone aportar y reconfigurar al interior del colectivo profesional un análisis teórico-crítico sobre las categorías emancipación política/ciudadanía moderna desde el materialismo-dialéctico. Se trata de brindar elementos que problematizan y desmitifican la relación que se constituye entre la emancipación política y la emancipación humana, entendiendo que suelen naturalizarse ciertos análisis teóricos, que de manera “confusa” o mejor dicho ecléctica plantean una proximidad demasiado estrecha entre los procesos emancipatorios de carácter político o de “ampliación de ciudadanía” con los procesos emancipatorios de carácter humano donde el propio hombre autoregule las relaciones sociales.

El trabajador social se halla así ante un individuo social que vivencia situaciones conflictivas muy complejas, de orden económico y social. Esto implica y exige reconocer aspectos contradictorios que portan los sujetos, por un lado, el reconocimiento y defensa del individuo en su carácter de ciudadano, entendiendo que posee derechos e igualdad ante la ley, pero por otro lado, y como contrapunto, se encontrará restringido por la desigualdad social que se materializa en sus propias condiciones de vida.

Para tal fin y entendiendo los límites socio-históricos en los que objetivamente se encuentra la profesión, ésta debe ser capaz y solvente para enfrentar complejas situaciones, El trabajador social teniendo claridad de sus funciones y competencias, podrá comenzar a desmitificar en su proceso de intervención, posicionado críticamente, las relaciones y conexiones que establecen entre el Estado y la Sociedad Civil. Podrá

afrontar el sincretismo que lo atraviesa en todo su intervención profesional, problematizando cada uno de los mitos que “operen” silenciosamente en su práctica.

Nos encontramos ante la necesidad de un profesional que pueda identificar los procesos organizativos en los que participa la población desde su carácter de clase, contextualizándolos al interior de la lucha de clases que se expresan en un tiempo histórico determinado.

Un profesional que pueda delinear sus estrategias de intervención desde una autonomía relativa que le permita implementar y problematizar las políticas públicas a favor de la defensa de los derechos -civiles, políticos o sociales- e intereses de los sujetos con los que trabaja. En definitiva, un profesional preparado para comprender y descifrar teórica y metodológicamente la realidad social en la cual participa desde su práctica profesional.

Es concluyente que esclarecer la relación de la ciudadanía con el Trabajo Social tiene un carácter relevante. Una profesión que realiza su práctica en el marco de la contradicción capital- trabajo, específicamente en la esfera de la reproducción social de la propia clase trabajadora, se encuentra interpelada necesariamente, por situaciones o experiencias que de una u otra manera son parte de la lógica del propio dinamismo que se genera en la lucha de clases, junto con las posibilidades y/o rupturas de los sujetos con los cuales se trabaja en propiciar prácticas que irrumpen en procesos emancipatorios o prácticas que producen procesos reproductivos del orden social.

Finalmente, se visualizan como posiciones reformistas contemporáneas, incorporan **la emancipación política** planteada por Marx pero no incorporan en sus análisis -si bien puede estar enunciada- la **cuestión de la emancipación humana**, quizás una de las categorías centrales del texto trabajado en la tesis, que propone que la lucha del hombre por apropiarse de su ser genérico, no es más que la superación de las personificaciones (los derechos), y así re-apropriarse del trabajo y de los productos del mismo.

En otras palabras, Marx -al plantear la noción de emancipación humana- reconoce que es mediante la apropiación de su ser genérico y de la naturaleza donde realmente puede transformar su realidad. Por su parte, la posición reformista propone que las modificaciones en la sociedad democrática se producirían en la esfera de los derechos -

como derechos del hombre- a partir de su emancipación política y que esta alcanzaría para modificar la realidad, negando así la lucha de clases

Desde aquí, es imprescindible para el Trabajo Social asumir y apropiarse de estos debates, en términos no solo políticos sino también teórico-metodológicos, dando cuenta de las mediaciones necesarias para poder intervenir de manera crítica en la realidad en la cual se actúa.

Al mismo tiempo, es llamativa la ausencia de la perspectiva marxista en este debate en los distintos espacios del colectivo profesional y es por ello, que estas reflexiones intentan presentar algunos avances en torno a esta temática, la dialéctica de la emancipación política y la emancipación humana y su mediación con el Trabajo Social. Con lo cual se presenta el desafío, con todos los elementos planteados en esta producción, de la posibilidad de concretar debates que el contexto presente nos invita a abordar.

El trabajo central de esta tesis, es el resultado de haber logrado la *desmitificación* que considera a la *emancipación política* o *ciudadanía* como la herramienta capaz de garantizar al hombre, en tanto individuo perteneciente a la sociedad burguesa, una plena autonomía, donde pueda ejercer sus derechos de manera libre e igualitaria.

Se ha realizado así un análisis de por qué la ciudadanía se admite como expresión de la emancipación política, dando cuenta de los límites y desafíos que contiene esta categoría, logrando desarrollar determinaciones más concretas: cómo su universalismo abstracto se enfrenta con los procesos reales que llevan adelante los sujetos colectivos, garantizando su *“desabstractificación”* al decir de Kouvélakis (2009), por lo tanto cómo las fuerzas sociales en pugna, producen una tensión concreta y dialéctica en la propia ampliación de derechos, pudiendo producir un movimiento de *“desemancipación”* como un movimiento de *“expansión de la ciudadanía”*, poniendo en jaque que el derecho de existencia no debe ocultar el derecho de propiedad.

Podemos aseverar que estos resultados obtenidos brindan elementos para revisar y desentrañar las conexiones entre el orden social y la constitución de la ciudadanía moderna o emancipación política de los individuos sociales en los procesos históricos en que se desenvuelven.

En este sentido se trabajaron las categorías de Estado y Sociedad Civil, la relación que se construye entre ambos, cómo se configura el ciudadano y sus derechos y cómo la propiedad privada y la consecuente alienación, propias de este orden social son causas principales de esta mistificación. Se particulariza en la tensión entre individuo y sociedad en clave de las categorías de ciudadanía y clase. Con lo cual esta producción teórica, en todo su desarrollo, está orientada por la necesidad de recuperar los procesos de luchas sociales que dieron origen y fueron desarrollando la *emancipación política* en perspectiva de la *emancipación humana* y realizar una caracterización de los “verdaderos” problemas sociales que atraviesan las clases explotadas, sus circunstancias concretas, sin desconocer las luchas políticas y conflictos de clases de la época, y así superar lecturas estériles y abstractas de la realidad.

Así es como se desmitifica la problemática de la ciudadanía en sus aspectos reificantes, que la reducen a una forma jurídica, moral y simbólica, vinculada a la participación en la sociedad de los individuos-ciudadanos a partir de prácticas sociales reguladas y/o legitimadas por una determinada comunidad política.

Ante esta mistificación la ciudadanía queda por fuera de las condiciones concretas de existencia del individuo social, perteneciente a la sociedad civil, colocándola como si fuera una entidad que puede tener un desarrollo autónomo del movimiento de la sociedad como totalidad social.

Como contrapunto de lo anterior, entendemos a la *ciudadanía* como construcción y resultante del modo de pertenecer y participar de los individuos sociales en el modo de producción capitalista, superando el carácter abstracto que se edifica a partir de concebir a los derechos y deberes, como si fueran naturales.

En ese sentido, se entiende que a pesar de las transformaciones y complejidades sociales que han transcurrido históricamente, aun se relaciona la *ciudadanía* con la *igualdad*, la *libertad* y la *propiedad* en términos de los derechos del individuo, donde subyace una concepción ligada a la igualdad solo como cuestión jurídica (esfera estatal), con la intención de amortiguar la desigualdad en lo real considerándola a la misma como *natural*.

Por lo expresado las categorías abordadas en este trabajo contienen niveles de actualidad, pudiendo contribuir en dar rigurosidad teórico-política desde la perspectiva

marxiana, a las referencias que se reconstruyan sobre los marcos socio-históricos en los cuales se desenvuelve, en la contemporaneidad, la lucha de clases.

Conceptualizar la realidad social desde una perspectiva de totalidad, totalidad concreta, dinámica y en movimiento; desde ahí, capta las mediaciones existentes entre el modo de producción capitalista y la necesidad del derecho, concluyendo que toda relación económica (contenido), que se realiza de modo indirecto mediante el cambio de las mercancías, tiene por forma una relación jurídica privada (contrato de compra-venta) y una relación jurídica pública (relaciones de ciudadanía), que en la apariencia se presenta como relaciones directas entre poseedores de mercancías.

La perspectiva de totalidad permite captar no sólo las mediaciones, sino también las formas en que se desarrolla su contenido. Es decir, si Marx se hubiera quedado en el simple plano de la circulación, habría llegado a la conclusión que el intercambio es posible por el derecho, mientras que asumiendo una mirada de totalidad, reconoce que el contenido (las relaciones sociales y económicas de producción) se realiza en formas (relaciones jurídicas) que muchas veces son “contrarias” y “opuestas” al contenido.

Con todos estos elementos expuestos a largo de esta producción, consideramos que se reponen entonces, nuevos aires para el pensamiento crítico, considerando importante recuperar categorías, como las de *emancipación política y humana*, así como las de *ciudadanía, derecho, igualdad, libertad, democracia*, entre otras, con el propósito de arrojar luz a la comprensión de los procesos sociales, con el ánimo de provocar el debate y aportar a un pluralismo que enriquezca las ideas y fortalezca los proyectos emancipatorios; en respuesta a un eclecticismo teórico-político en que todavía se encuentran algunos sectores de intelectuales y profesionales.

BIBLIOGRAFIA:

- ABRAHAM, L. 2010. *La concepción materialista de la cuestión judía*. Editorial Cannán, Buenos Aires.
- ABREU H. 2008. *Para além dos directos. Cidadania e hegemonia no mundo moderno*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro.
- ALEGRE ZAHONERO, L. 2007. *Ciudadanía y clase social en el capital de Marx: el reconocimiento de una distancia teórica y no histórica entre mercado y capitalismo como condición necesaria para sacar a la luz la naturaleza de las leyes que constituyen la sociedad moderna*. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid. España. Disponible en: www.eprints.ucm.es/7855/1/T30261.pdf
- HERMOSA ANDUJAR, A. 2004. *Karl Marx. Sobre la Cuestión Judía. Estudio Preliminar*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- AQUIN, N. (Comp). 2003. *Ensayo sobre Ciudadanía. Reflexiones desde el Trabajo Social*. Espacio Editorial. Buenos Aires.
- ARCHENTI N. y AZNAR L. 1988. *Actualidad del pensamiento socio-político clásico*. Manuales Eudeba. Buenos Aires.
- BABEUF GRACO. 2008. *El tribuno del pueblo*. Ediciones r y r. C.A.B.A.
- BOBBIO N., MATEUCI N., PASQUINO G. 2002. *Diccionario de Política*. 13ª Edición. Siglo XXI Editores. México.
- BOLÍVAR ECHEVERRÍA. 2011. *Crítica de la Modernidad Capitalista*. Antología. Oxpam. La Paz. Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Bolivia.
- BORÓN, A. 2000. *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Fondo de Cultura Económica. Argentina. Buenos Aires.
- 2003. *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. CLACSO. Buenos Aires.
- 2006. "Teoría política marxista o teoría marxista de la política". En: BORÓN A., AMADEO J., GONZÁLEZ S. (Comp.). *La teoría marxista hoy*. CLACSO. Buenos Aires.
- 2000 "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx". En: BORÓN A. *La filosofía política moderna*. Colección FLACSO-EUDEBA. Buenos Aires.

- 2003. (Comp.) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. CLACSO. Buenos Aires.
- CAPPELLO, M. Y MAMBLONA, C. (Comp. y Trad.) 2012. NETTO, JP. *Trabajo Social: Crítica de la vida cotidiana y Método en Marx*. ICEP. CTS de Pcia. De Bs. As. Productora del Boulevard. Buenos Aires.
- CELSON, F. 2010. *O Jovem Marx. 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. Editora Expressão Popular. São Paulo.
- DROZ, J. 1993. *Historia de Europa. Siglo XXI. Europa: Restauración y Revolución. 1815-1848*. Siglo veintiuno editores s.a. España.
- FERRATER MORA J. 2004. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Ariel S.A. Barcelona.
- GRAMSCI, A. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Siglo veintiuno editores. México. DF.
- GUERRA, Y y FORTI, V. (Org.) 2010. *Ética e direitos: Ensaio Críticos*. Coletanea Nova de Serviço Social. Lumen Juris Editora. Brasil.
- GUTIÉRREZ y ÁLVAREZ. 1983. *Precursores/as Del Socialismo. Un Diccionario Biográfico: Desde La Antigüedad hasta La Primera Internacional*. Ed. El Hacer. Barcelona.
- HEGEL, G.W.F. 1973. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BELMARTINO, S.1973. *Historia del movimiento obrero/1*. Centro Editor de América Latina. Argentina.
- HOBBSBAWM, E. 2007. *La Era de la Revolución. 1789-1848*. Crítica. 6 ed. Buenos Aires.
- IASI M. 2007. *Ensaio Sobre Consciência e Emancipação*. Expressão Popular. São Paulo.
- IAMAMOTO, M. 2003. *El servicio social en la contemporaneidad. Trabajo y formación profesional*. Cortéz Editora. San Pablo.
- 1992. *Servicio Social y división del trabajo*. Cortéz Editora. San Pablo.
- 2007. *Serviço Social em tempo de Capital fétiche. Capital financeiro e questao social*. Cortéz Editora. Sao Paulo.
- INFRANCA, A. y VEDDA M. (COMP.) 2012. *La Alienación: historia y actualidad*. Herramientas ediciones. Colección pensamiento crítico N° 3. Buenos Aires.
- IANNI, O. 2000. *Enigmas de la modernidad-mundo*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- KOHAN, N. 2003. *El Capital. Historia y método -una introducción-*. Editorial Imprenta de las madres. Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires.
- KOSIK, KAREL. 1988. *Dialéctica de lo Concreto*. Editorial Grijalbo. México.

- LEFEBVRE, H. 1968. *Los marxistas y la noción de Estado*. Carlos Pérez Editor. Buenos Aires.
- 2004. *Lógica formal, lógica dialéctica*. Siglo XXI editores. Argentina.
- LEFEBVRE, H., GUTERMAN N. *¿Qué es la dialéctica?* 1964. Editorial Dédalo. Buenos Aires.
- LEFORT C. 1990. *La Invención Democrática. Derechos del Hombre y Política*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- LENIN, V. 1988. "Conferencia sobre el Estado". EN: *Obras Escogidas*. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú.
- 1981a. "Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo" EN: *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú
- 1981b. "El estado y la revolución". EN: *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú.
- LESSA, S. 2011. "El proceso de producción/reproducción social: trabajo y sociabilidad". EN: MALLARDI M; MADRID L.; OLIVA A. (Comp.) *Cuestión Social, reproducción de la fuerza de trabajo y políticas de asistencia*. Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires. Tandil.
- LÖWY, M. 2010. *La teoría de la revolución en el Joven Marx*. Herramienta ediciones/Editorial El Colectivo. Argentina.
- LUKÁCS, G. 1985. *Historia y conciencia de clase. Vol. I*. Ediciones Orbis. Madrid.
- 2005. *Lenin – Marx*. Editorial Gorla. Buenos Aires.
- 2003. "Las bases ontológicas de la actividad humana". EN: BORGIANI E., GUERRA Y., MONTAÑO C. (Org.) *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. Cortéz Editora. San Pablo.
- 2004. *Ontología del Ser Social. El Trabajo*. Ediciones Herramienta. Buenos Aires.
- 1959. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1966. "Marx y el problema de la decadencia ideológica" (1938) EN: *Problemas del Realismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MALLARDI, M. 2012. *Cuestión social y cotidiano. Implicancias objetivas y subjetivas de la sociabilidad capitalista*. CEILP-UNICEN. Tandil.
- MARCUSE H. 1995. *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la Teoría Social*. Alianza Editorial. Madrid.

- MARSHALL T. H. Y BOTTOMORE T. 1998. *Ciudadanía y Clase Social*. Editorial Losada. Bs. As.
- MÉSZÁROS I. 2009. *A teoria de Alienação em Marx*. Boitempo Editorial. San Paulo.
- NETTO, J.P. y BRAZ, M. 2007 *Economía Política. Una introdução crítica*. Biblioteca Básica/ Serviço Social. Cortez Editora. San Pablo.
- NETTO, J. P. 2004. *Marxismo impenitente. Contribuição à história das idéias marxistas*. Brasil: Cortez Editora. São Paulo. Brasil.
- 1997. *Capitalismo Monopolista y Servicio Social*. Cortéz Editora. San Pablo.
- 2012 (Org.) *O leitor de Marx*. Editora Civilização Brasileira. Río de Janeiro.
- 1993. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. Cortez editora. San Pablo.
- 1981. *Capitalismo e reificação*. Livraria Editora Ciências humanas. São Paulo.
- 2003a“Cinco notas a propósito de la cuestión social”. EN: BORGIANI E., GUERRA Y., MONTAÑO C. (Org.) *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. Cortéz Editora. San Pablo.
- 2003b “El servicio Social y la tradición marxista”. EN: BORGIANI E., GUERRA Y., MONTAÑO C. (Org.) *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. Cortéz Editora. San Pablo.
- OLIVA, A. 2007a. *Los recursos en la intervención profesional del Trabajo Social*. Ediciones cooperativas. Buenos Aires.
- 2007b. *Trabajo Social y lucha de clases*. Análisis histórico de las modalidades de intervención en Argentina. Imago Mundi. Buenos Aires.
- OZOLLO, J. 2005. *Marx y el Estado. Determinaciones sociales del pensamiento de Karl Marx*. Editorial Libronauta Construcciones. Buenos Aires.
- PARRA y et al. 2009. *El debate contemporáneo en el Trabajo Social argentino* (1ª ed.). Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- REALE, G. y ANTISERI D. “Historia del Pensamiento filosófico y científico”. III tomo. *Del Romanticismo hasta hoy*. Editorial Herder, ISBN 84-254-1591-8. Barcelona. 1995.
- ROUSSEAU, J. 1993. *El contrato social*. Editorial Altaya. Barcelona.
- TEXIER, J. 2005. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Editora UFRJ. Río de Janeiro.

TONET, I. 2005. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Brasil: Editora UFRJ. Rio de Janeiro.

WOOD, M. E. 2000. *Democracia contra capitalismo*. Siglo XXI editores. México.

-----2006. “Estado, democracia y globalización”. En: BORÓN A., AMADEO J., GONZÁLEZ S. (Comp.) “*La teoría marxista hoy*”. CLACSO. Buenos Aires.

VÁRNAGY, T. 2012. “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”. Capítulo II. EN: BORÓN (Comp.) *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Editores Luxemburg. Buenos Aires. Argentina.

OBRA BIBLIOGRÁFICA DE MARX Y ENGELS:

ENGELS, F.1986. *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Editorial Anteo. Buenos Aires.

-----1957. “Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana”. EN: MARX C. Y ENGELS F. 1957.*Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires.

-----1971. *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Prólogo de Franz Mehring. Editorial Claridad. Buenos Aires.

-----1972. *La Ideología Alemana*. Introducción. Grijalbo. Barcelona.

-----1973a. *Correspondencia*. Editorial Cartago. Bs. As. 1973.

-----1973b.”La Ideología alemana”. EN: MARX, K. *Obras Escogidas*. Tomo IV. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires.

MARX, K. 1946. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Argentina. Editorial Claridad.

-----1957. “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores”. EN: MARX, C. y ENGELS F. *Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires, p. 251- 258.

-----1957. “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. Introducción de Federico Engels”. EN: MARX, K. y ENGELS, F. *Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires, p.73-156.

-----1957. “La Burguesía y la contrarrevolución”. Segundo Artículo. EN: MARX, K. y ENGELS, F. *Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires, p.37-40.

-----1957. “Manifiesto del Partido Comunista”. EN: MARX, K. y ENGELS, F. *Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires, p. 9-36.

- 1957. “La Guerra Civil en Francia. Introducción de Federico Engels”. EN: MARX, K. y ENGELS, F. *Obras Escogidas*. Editorial Cartago. Buenos Aires, p. 325-374.
- 1965. *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo. Ediciones Nuevas, Buenos Aires.
- 1970. *Contribución a la Crítica de la Economía Política. Prólogo; Apéndice: Introducción a la Crítica de la Economía Política*. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. La Habana.
- 1977. *Crítica del Programa de Gotha* Editorial Progreso. URSS.
- 1988. *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital*. Tomo I. Vol. I Siglo XXI Editores. México.
- 1993. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Ediciones Altaya. Barcelona.
- 1997. *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo III Volumen 8. España: Siglo XXI editores.
- 2002. *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (grundrisse) 1857-1858*. Tomo I. Introducción. Siglo XXI Editores. México, p.3-33.
- 2004 *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I Volumen 3. Argentina: Siglo XXI editores.
- 2008. *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837 – 1847*. Edición de Rubén Jaramillo. Anthropos Editorial. España.
- 2010. *Sobre a Questao Juadaica*. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Boitêmpo Editorial. Brasil, p.9-32.
- y RUGE, A. 1970. *Los Anales Franco-alemanes*. Ediciones Martínez Roca, S.A. España.
- y BAUER B. 2012. *Sobre la Liberación Humana*. Editorial r y r. Buenos Aires.

REVISTAS DE TRABAJO SOCIAL:

CONCIENCIA SOCIAL, REVISTA INSTITUCIONAL, Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba. N° 1 al 4, años 2008-2011.

DESDE EL FONDO, REVISTA INSTITUCIONAL de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Período 1996-2012. 48 Cuadernillos temáticos.

DEBATE PÚBLICO, REVISTA INSTITUCIONAL de la Universidad de Buenos Aires. 2010-2011. N° 1 a 4.

ESCENARIOS, REVISTA INSTITUCIONAL de la Facultad de Trabajo Social. Universidad Nacional de La Plata N° 1 a 19-Período: 1995-2012.ISSN: 1666-3942

PLAZA PUBLICA, REVISTA INSTITUCIONAL de la Carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional del Centro de la Pcia. De Buenos Aires (Tandil) ISSN: 1852-2459, 2008-2012. N°1 a 5.

UTOPIA, REVISTA INSTITUCIONAL de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. 1993-2012. 18 números.

ARTÍCULOS EN REVISTAS Y CONGRESOS:

COUTINHO, C. “Notas sobre ciudadanía e modernidade”. EN: *Revista Agora. Políticas Públicas e Serviço Social*, Año 2, N° 3 , diciembre de 2005.

KOUVÉLAKIS E. « Critique de la citoyenneté (2) Marx et la Question juive. Répliques et controverses”. EM: *Revisite ContreTemps*. N°10. Paris. Francia. 2009. Traducción propia.

MONAL, I. “Carlos Marx, La sociedad civil y el socialismo”. Ponencia del Acto de Apertura del VI Encuentro Latinoamericano de Revistas Marxistas. Montevideo. Uruguay. Septiembre del 2000.

ORTIZ LEROUX, S. “La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia”. *Andamio. Revista de Investigación Social*. Junio. Año/Vol. 2. N° 004. UAM. México. 2006.

SAVAS, M. 1998. “Sobre marxismo y la cuestión judía”. Conferencia sobre los “150 años del Manifiesto Comunista” organizada por el Centro para el Estudio de la Teoría, Movimientos y Crítica Socialistas en la Universidad de Glasgow, el 22 de mayo de 1998. Disponible en: <https://fraiwelt.wordpress.com>

VIDAL MOLINA, P. “Para una crítica de la Sociedad Civil en Chile: una mirada a la historia y algunas de las políticas públicas”. *Revista Mad*. N° 18, mayo 2008. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

VEGA CANTOR, R. “Elogio del Pensamiento Crítico”. Ponencia del evento “En Defensa del pensamiento Crítico. Mayo 2012. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá. Colombia.