

Què demanem quan demanem un Estat: La crítica de Marx en *La qüestió jueva*

NEMROD CARRASCO

L'anomenada «qüestió jueva» fou un aspecte clau en la constitució dels Estats durant els segles XVIII i XIX, i tot sembla indicar que, a principis del segle XXI el debat polític intel·lectual al voltant d'aquest tema roman prou viu. En la darrera dècada, han aparegut diverses publicacions rellevants al voltant del problema de l'home jueu a Europa. A tall d'exemple, cal destacar el treball de Jean-Claude Milner, *Les inclinacions criminals de l'Europa democràtica*, l'objectiu del qual és analitzar la persistència de l'home jueu a través de la història d'Europa¹. Partint de la Il·lustració, fins arribar als nostres temps, Milner sosté la controvertida tesi segons la qual a la nostra pacífica i democràtica Europa li és estructuralment implícita una posició antijueva. Sense aturar-nos a qüestionar la hipòtesi que ens ofereix Milner, sorprèn que al llarg de la seva obra –de la mateixa manera que passa en altres debats actuals centrats en el mateix problema– no hi hagi cap tipus d'intenció de recuperar la discussió sobre la qüestió jueva formulada per Bruno Bauer i Karl Marx.

No cal dir que una anàlisi exhaustiva d'ambdós textos, a més d'enriquir les discussions intel·lectuals contemporànies, permetria reivindicar l'absoluta actualitat de les seves tesis. El que sí que cal dir és que el problema de fons no és la qüestió jueva, sinó oferir una resposta al problema de l'emancipació que, de fet, ni tan sols es concreta específicament en l'emancipació jueva. En aquesta comunicació em proposo fer tres coses: 1/ exposar sintèticament la posició de Bauer i, en particular, la seva proposta d'emancipació política, la confiança de la qual es fonamenta en la comprensió hegeliana de l'Estat racional i universal; 2/ analitzar la postura crítica negativa de Marx, el seu intent de pensar una emancipació més enllà de la política, la base de la qual no recau en l'Estat, sinó en la societat civil; i 3/ plantejar l'extraordinària vigència de la seva tesi principal, més enllà de qualsevol factor de conveniència política.

1. J.-C. MILNER, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2007.

Si haguéssim d'assenyalar el tema més candent i propi de la filosofia política del segle XIX a Alemanya, l'hauríem d'identificar amb la qüestió de l'emancipació, a la qual, fins Marx, estava forçosament lligada la figura de l'Estat. El transfons de la qüestió jueva és el següent: com reconèixer els jueus com a ciutadans en un Estat cristià com l'alemany, és a dir, en un Estat confessional? La resposta de Bauer és clara i directa: aquest reconeixement és impossible, puix l'essència de la religió és el principi d'exclusió; allà on trobem religió, no hi ha cap tipus de política que pugui sortir dels marges d'aquest principi o, dit altrament, l'Estat cristià mai no pot reconèixer un ciutadà jueu. Si alguna cosa tenen en comú jueus i cristians és justament aquesta relació essencial pròpia de la religió; donat el seu principi d'exclusió constitutiu, l'un serà incapaç de reconèixer l'altre, la seva única trobada serà *a fortiori* el rebuig o la negació de l'altre².

D'altra banda, un Estat confessional no pot propiciar l'alliberament dels homes i afavorir la irrupció dels seus drets, ja que participa del principi d'exclusió intrínsec al seu caràcter religiós. En conseqüència, la proposta de Bauer és que els jueus, els cristians i el mateix Estat confessional es despullin de les seves particularitats teològiques, és a dir, les creences que els constitueixen com a tals. Tan sols així serà possible assolir una comunitat política exempta d'exclusió. Bauer insisteix en el llastre històric que impliquen les particularitats religioses i exigeix que tant els individus com l'Estat es trobin a l'alçada dels nous temps: el temps del progrés, el dret, la igualtat i la llibertat. Ens trobem, doncs, davant d'un doble imperatiu: mentre els individus participin activament de l'exclusió teològica i l'Estat no es desempallegui dels seus estralls religiosos, serà impossible assolir la plena emancipació política.

Com podem veure, Bauer representa la posició de l'idealisme il·lustrat. El seu model emancipador és hegelian, es fonamenta en la

2. Carl Schmitt dilatarà el plantejament de Bauer fins arribar a consolidar la seva filosofia política basada en la lògica amic-enemic. No obstant, Schmitt, contràriament a Bauer, desviarà la seva anàlisi a la política; la seva conclusió ja no serà que l'essència de la religió és la lògica amic-enemic, sinó que justament aquesta lògica és l'essència de la política. Conseqüentment, Schmitt no admetrà la possibilitat de l'emancipació, puix, segons ell, l'essència de la política és i tan sols pot ser la de l'exclusió. *Vid. C. SCHMITT, El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2005.

conquesta d'un Estat lliure de religió i en l'assoliment d'una comunitat, els membres de la qual es reconeixin com a homes lliures i ciutadans de dret. Però no considera altres particularitats que no siguin les estrictament religioses. Conseqüentment, el seu error és no conduir el seu plantejament fins al final o, dit altrament, la seva falta consisteix precisament a limitar la seva crítica a l'Estat confessional. Per contra, Marx creu que s'ha d'exercir la crítica contra l'Estat en ell mateix, però també contra aquells valors –que són valors burgesos– lligats a l'emancipació de l'Estat i de l'individu (la llibertat, la igualtat, la seguretat i la propietat privada).

La lliçó de *La qüestió jueva* és que cal desconfiar de la política com a via emancipadora. D'aquí se'n deriven dues inferències crucials: la primera és que l'emancipació política no esgota l'emancipació humana (i confondre l'una amb l'altra condueix a errors tan decisius com els de Bauer); la segona és que, donat que l'emancipació política no culmina el procés emancipador, l'Estat no pot ser concebut com a lloc d'alliberament; ans al contrari, com dirà Marx, l'Estat i els drets que el constitueixen són font d'alienació i de domini. L'argument principal de Marx és que l'Estat aconfessional s'allibera de la religió, però ho fa a costa de l'individu, que no s'emancipa, sinó que acaba sotmès, empresonat i lligat a la religió d'una manera molt més accentuada que no pas ho estava en l'Estat confessional. Segons Marx, l'Estat es converteix en l'encarregat de protegir l'opció religiosa que cada ciutadà ha escollit per dret, és a dir, s'ocupa justament de salvaguardar aquestes creences, i esdevé còmplice i reproductor de l'alienació de la qual, formalment, com a Estat aconfessional, s'havia alliberat. Així doncs, sota l'aparença d'alliberar-se de la forma religiosa, l'Estat preserva el contingut més bàsic de la seva particularitat.

Dit altrament, el que està en joc no és el contingut de la llibertat, sinó tan sols la seva forma (l'estructura conceptual de la qual és la societat civil capitalista). Per dir-ho amb més claredat: l'Estat pot eliminar el sufragi censatari i fer possible la participació en la presa col·lectiva de decisions, però això no vol dir que ens alliberi efectivament de la propietat privada –ni d'altres particularitats que conformen la vida quotidiana burgesa i les seves desigualtats socials. Cal no malinterpretar la paradoxa assenyalada per Marx: l'Estat políticament emancipat protegeix i auxilia aquelles particularitats de les que s'havia alliberat; i ho fa a través de la constitució dels drets dels ciutadans –uns drets perfectament solidaris

amb el desenvolupament del mode de vida burgès. En aquest punt, Marx porta fins al final la seva ruptura amb Hegel i els seus deixebles, i ho fa tan bon punt arriba a la conclusió que l'Estat no pot realitzar-se d'acord amb el seu concepte –universal, just, lliure i racional–, sinó que allò que és constitutiu de l'Estat és precisament procurar una igualtat de formes per tal de mantenir un fons de desigualtats reals.

No resulta gens difícil percebre l'ombra de Feuerbach en aquest argument. Si l'home religiós projecta un món ideal i superior fora d'ell mateix, mentre al seu torn pateix una existència finita i imperfecta, igualment, la política crea un món ideal extern, el dels drets, mentre l'home particular pateix *de facto* les misèries i desigualtats de la societat. La qual cosa, ens diu Marx, porta al fet que els ciutadans de l'Estat emancipat, com els religiosos, visquin una doble vida –la vida de la comunitat política i la vida de la societat burgesa– en la qual són iguals *de iure*, però desiguals *de facto*. Conseqüentment, dirà Marx, l'Estat fomenta i impulsa el doble fil dels drets humans a través dels quals es frivolitzen i oculten les diferències de la societat civil; i tot plegat en nom de la universalitat, puix resulta la seva millor garantia per a reproduir la misèria social.

Dèiem a l'inici que algunes de les tesis de Bauer i Marx són d'una actualitat extrema. Tant és així que actualment seguim debatent en l'interior de les contradiccions entre la particularitat i la universalitat. La societat civil i l'Estat romanen en una confrontació aparentment irremeiable, sense que aquesta relació es pugui culminar d'una manera definitiva i satisfactòria. Tanmateix, l'origen de gran part de les nostres esperances emancipadores brota d'una manera més o menys encoberta d'aquesta confrontació; i mentre uns, com Bauer, encara confien en la via política, en l'Estat, d'altres van més enllà de la política i, com Marx, confien en la societat civil. Les il·lusions de l'emancipació continuen vigents avui dia i, abans de recrear-nos en les nostres pròpies esperances emancipadores –de caure en el mer judici sobre la seva idoneïtat o conveniència política–, val la pena aturar-nos a reflexionar les dues qüestions clau suscitades en les lectures de Marx i Bauer: fins a quin punt la figura d'un Estat políticament emancipador, a part de ser un contrasentit, és un instrument de legitimació i foment de les desigualtats socials realment existents? No s'hauria de repensar el caràcter truncat de l'emancipació en un moment històric, el nostre, en què la ideologia dels drets està més vigent que mai?