Artículo

LA SOCIEDAD CIVIL VESTIDA CON PIEL DE LEÓN: LA CUESTIÓN DE LA CUESTIÓN JUDÍA¹

Daniel Ricardo Quiroga Villamarín²

*La contradicción en la cual se encuentra el hombre religioso frente al hombre político es la misma contradicción en la cual se encuentra el burgués con el ciudadano, y el miembro de la sociedad civil con su piel de león política.*³
(Marx, 1972, pág. 34)

Somos filosóficamente contemporáneos del presente sin ser históricamente contemporáneos del mismo [...] la filosofía es la prolongación ideal de la historia.
(Marx, 1970, pág. 135)

Resumen:

En *La Cuestión Judía* (1843), el Marx temprano busca analizar las condiciones de posibilidad de la emancipación humana a partir de una crítica del entendimiento de Bauer de la situación de los judíos. Este texto ha sido leído principalmente para (i) justificar el antisemitismo de Marx, o (ii) entender las críticas marxistas a la noción de derechos. En esta segunda lectura, la comunidad epistémica cercana a los derechos humanos ha buscado entender *La Cuestión Judía* como una crítica a la posibilidad de existencia de los derechos humanos en un orden económico capitalista. El presente texto buscará mostrar cómo dicha lectura incorpora elementos posteriores del marxismo para argumentar que la principal preocupación del Marx de *La Cuestión* no es la propiedad privada, sino la presencia de la sociedad civil. En consecuencia, se argumentará que una lectura contextual de dicho texto permite repensar los encuentros y las tensiones entre los derechos humanos (y el Estado) y la noción de “sociedad civil,” los cuales han

¹ Esta ponencia fue presentada ante el Colegio de Monitores de la Facultad de Derecho el 5 de abril del 2018, y fue la ganadora del primer puesto del concurso de ponencias de pregrado del VIII encuentro del Instituto Colombiano de Historia del Derecho (ICHHD), celebrado el 7 de mayo del 2018. Me gustaría agradecerle al ICDH por apoyar y fomentar la investigación en historia del derecho. Quiero también reconocer la importancia de las discusiones con Isabel C. Jaramillo Sierra y Juan M. Amaya Castro - entre otros - en la redacción final del texto. De las falencias y limitaciones, solo el autor es responsable.

² Abogado con opción en Gobierno de la Universidad de los Andes. Actualmente cursa estudios de posgrado en el Instituto de Altos Estudios Internacionales y del Desarrollo (Ginebra, Suiza). Correo: aniel.quiroga@graduateinstitute.ch.

³ Traducción libre del autor. En adelante, toda cita textual en inglés será traducida del mismo modo.

sido poco problematizados por los académicos y practicantes del discurso del derecho internacional de los derechos humanos.

Palabras Claves:

Derechos Humanos, Sociedad Civil, Cuestión Judía.

Abstract:

On *The Jewish Question* (1843), early Marx seeks to analyze the conditions of possibility of the human emancipation from a critique of Bauer's understanding of the Jewish situation. This text has been read mainly for (i) justifying Marx's antisemitism, or (ii) understanding marxist critiques to the notion of rights. In this second reading, the epistemic community close to human rights has tried to understand *The Jewish Question* as a critique to the possibility of existence of human rights in a capitalist economic order. This text will seek to show how such reading incorporates later elements of marxism to argue that Marx's main preoccupation on *The Jewish Question* is not private property, but the presence of civil society. In consequence, this text will argue that such text allows to rethink the encounters and tensions between human rights (and the state) and the notion of "civil society," which have been problematized very few times by academics and practitioners of the international law discourse of human rights.

Key words:

Human rights, civil society, *The Jewish Question*.

I. Introducción

La Cuestión Judía (1843) es un texto seminal en los debates contemporáneos sobre los derechos humanos. Usualmente, dicho texto es leído para estudiar la vena crítica Marxista o Marxiana a los derechos humanos *tout court* (Kouvélakis, 2005, pág. 707) (Koskenniemi, 2018, pág. 55).⁴ Así, dicho texto ha sido leído (usualmente en conjunto con textos de Burke y Bentham como parte de un canon crítico pero relevante) hacia los derechos humanos como proyecto político o instrumento jurídico.⁵ En particular, la comunidad epistémica cercana a la teoría y a la práctica de los derechos humanos ha leído dicho texto para analizar cómo los derechos humanos son imposibles, o en el mejor de los casos superfluos, en un régimen económico de naturaleza capitalista (Sichel, 1972). En ese sentido, *La Cuestión* es ante todo una crítica al derecho del hombre a la propiedad privada, y demuestra la incompatibilidad del Marxismo con los derechos humanos (Boyd, 2009).⁶

De este modo, se ha buscado entender *La Cuestión* a la luz de los escritos posteriores de Marx, para argumentar que desde 1843 estaba presente una crítica fulminante a los derechos humanos por ser, en palabras de Kolakowski (1983, pág. 85), una fachada del sistema capitalista. Empero, a juicio del presente texto, dicha aproximación fomenta una lectura descontextualizada de *La Cuestión*, que busca – de manera implícita o explícita – articular un sistema de pensamiento que todavía no estaba presente en 1843. De tal modo, se prioriza rescatar una propuesta coherente e integral a nivel filosófico y político antes que entender la *ipsisissima verba* del Marx de mediados del siglo XIX. En palabras de Loewenstein (1980), dichas lecturas priorizan la parte del *ismo* antes que el *Marx* en la palabra *Marxismo*.

Empero – teniendo en cuenta que el mismo Marx reconoció que el mismo no era Marxista⁷ - resulta importante leer la obra del Marx joven dentro de su propio contexto.⁸ Así, en vez de buscar los antecedentes de *El Capital* en 1840, se debería buscar entender las tensiones, transformaciones, y contradicciones en el pensamiento de Marx, para analizar la manera en que sus propuestas van cambiando a lo largo de sus movimientos (tanto intelectuales como geográficos). En el 18 Brumario, Marx famosamente

⁴ O para evaluar el antisemitismo de Marx, *cf.* (Avineri, 1964), (Bloom, 1942), (Rose, 1990), (Greenblatt, 1978), (Carleback, 1979) o (Wistrich, 1995), *inter alia*.

⁵ *cf.*, *por ejemplo*, (Waldron, 2014).

⁶ Por otro lado, otra línea de pensamiento busca reconciliar a Marx con la tradición de los derechos humanos, *cf.* (Lacroix & Pranch, 2012).

⁷ O por lo menos eso afirma Engels, *cf.* https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm#n** (consultado el 29 de noviembre del 2017).

⁸ Desde otra perspectiva, Althusser (2005, pág. 83), afirma que “absolutamente no podemos decir que la juventud de Marx es parte del Marxismo.”

afirmó que “los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen bajo circunstancias escogidas por ellos mismos, [sino] bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas por el pasado” (1994, pág. 15). Esto, claro está, le aplicaba también a sí mismo, y en ese sentido, es importante entender el contexto particular y las condiciones históricas que llevaron a la formulación de *La Cuestión* de manera independiente a sus posteriores obras (las cuales responden a otros momentos y otras preocupaciones).

Por tanto, el presente texto busca realizar una lectura de dicho texto desde la historia intelectual, buscando poner a las ideas del Marx de 1843 dentro de su contexto político y social. En vez de leer *La Cuestión* como el fundador de una tradición de crítica a los derechos humanos y el capitalismo (Douzinas, 2008), se propone entenderla como la reseña crítica de un libro local; inmersa en los debates filosóficos y teológicos de una Alemania dividida en la mitad del largo siglo XIX.⁹ Como notó Leopold (2007, pág. 2), “en la década de 1840, Marx experimentó un periodo turbulento, y altamente formativo, en donde vivió en tres países diferentes - Alemania, Francia, y Bélgica - antes de establecerse en exilio permanente en Inglaterra.” Para Althusser (2005, pág. 81), solo “descubrió” la clase obrera organizada hasta que vivió en Francia, y solo entendió el capitalismo desarrollado y la lucha de clases hasta que se radicó en Inglaterra.

En ese sentido, las preocupaciones de Marx en 1843 eran muy diferentes a las que motivaron *El Capital* en 1885; más que explotación, Marx estaba interesado en el problema de la *alienación*. En palabras de Bell (1959, pág. 934), el interés de “redescubrir” al joven Marx

[ha] girado en torno al tema de la alienación. Marx no es leído como un economista o un teórico político – no por su teoría del valor-trabajo o la baja tendencial de la tasa de ganancia, ni por su teoría del Estado o las clases sociales, y ciertamente no como un fundador del materialismo dialéctico – sino como un filósofo que de manera pionera expuso el aislamiento del hombre de una sociedad opresiva.¹⁰

Sin embargo, vale la pena aclarar que la lectura contextual no solo busca entender las ideas en su contexto por mera curiosidad o siguiendo un interés anticuario con respecto a la historia.¹¹ El aporte de dicha aproximación – así como de corrientes similares como la historia conceptual¹² – ha sido mostrar la contingencia histórica de los discursos políticos e ideológicos adoptados por

⁹ Para utilizar el término de Hobsbawm (1989).

¹⁰ En sus palabras, “la crítica de la religión concluye en la doctrina según la cual el hombre es el ser supremo para el hombre, y, por lo tanto, acaba con el imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el hombre sea degradado, esclavizado, abandonado, o despreciado” (Marx, 1970, pág. 137).

¹¹ Para usar el término que utiliza Moyn (2014) partiendo de su lectura de Nietzsche (2010).

¹² Por ejemplo, *cf.*: (Koselleck, 2002).

los pensadores dentro de sus contextos (Palti, 2014). Por tanto, entender el contexto del Marx de *La Cuestión* nos permitirá entender la manera en que su principal preocupación en dicho tiempo no era el desmantelamiento de la sociedad capitalista y el triunfo de la dictadura del proletario (nociones en 1843 todavía no estaban claramente formuladas)¹³ sino – siguiendo a Bloch (1971, pág. 22) – la realización del *humanismo real*.¹⁴

Por lo anterior, la contención del presente texto será que *La Cuestión* no debe ser leída como una crítica al derecho a la propiedad privada – y la *explotación* económica que de él deriva – sino como un cuestionamiento a la sociedad civil y a la *alienación* filosófica que la misma causa en los seres humanos. Los derechos humanos – sostendrá el presente texto – son problemáticos para Marx en tanto reproducen la alienación causada por la sociedad civil al proteger únicamente la faceta del hombre como *individuo* y *ciudadano*, más que por ser meras fachadas del régimen económico. Es decir, en vez de concluir que Marx entiende los derechos humanos como “las condiciones de existencia del capitalismo”¹⁵ o como un resultado “necesario concomitante la aparición de modos de producción capitalistas”¹⁶, el presente texto buscará argumentar que, para Marx, los derechos humanos son la piel de león con la cual se cubre la sociedad civil; es decir, la cubierta que usa para esconder su verdadera naturaleza (Niemi, 2011, pág. 42).

Para sostener dicho punto, el presente texto se estructurará de la siguiente manera. Después de (I) la introducción – ya presentada al lector – se encontrará un (II) acápite metodológico sobre qué significa hacer historia intelectual de Marx. Posteriormente, se buscará (III) parroquializar y contextualizar al autor en comento, para luego analizar la importancia del (IV) problema de la Sociedad Civil en *La Cuestión*. Por último, se cerrará con unas (V) conclusiones preliminares.

II. Marco teórico: historia intelectual contextualista del derecho

Aproximarse a la historia de las ideas políticas y jurídicas – en especial, como estudiante de derecho – es una apuesta contenciosa en sí misma. En primer lugar, como afirma González-Jácome (2017, pág. 13), “[l]as discusiones sobre los modos de investigar y escribir historia del derecho son un producto de los

¹³ Aunque, de manera anacrónica, un autor como Kolakowski (1983, pág. 86) concluya que para Marx “la llegada del comunismo – y la abolición de la propiedad privada – aunada a la expropiación de la burguesía llevaría a que dejarían de ser necesarios los derechos humanos y las libertades de la sociedad burguesa.”

¹⁴ Por esta razón, para Skinner (1969, pág. 18) resulta imposible hablar de un “sistema” coherente en Marx, debido a que “sus preocupaciones van variando en tiempos diferentes entre una amplia gama de diferentes problemas sociales y económicos.”

¹⁵ Como lo hace Douzinas (2008, págs. 196-197).

¹⁶ En palabras de Sichel (1972, pág. 357).

desacuerdos implícitos que existen en torno a las formas en que se relacionan el derecho y la sociedad.” Además, dicha aproximación también requiere una reflexión sobre cómo se debe navegar metodológicamente entre dos disciplinas tan diferentes; no en vano, Wilf (2011, pág. 544) concluyó que el dios Jano con sus dos cabezas – una mirando hacia el derecho, y la otra hacia la historia – debe ser el santo de los historiadores del derecho. Como ha resaltado Orford (2012, pág. 2) “aunque los abogados [...]”¹⁷ y los historiadores suelen mirar los mismos textos del pasado, la manera en que se aproximan a dichos textos suele ser bastante distinta.”

El principal problema en la manera en que los abogados suelen aproximarse al pasado ha sido el del anacronismo, definido por Orford como (2012, pág. 6) permitir de manera irreflexiva la irrupción de preocupaciones contemporáneas en discusiones y textos del pasado. El presente texto parte de la premisa – siguiendo a Skinner (1969) – que el anacronismo es un riesgo permanente en todo intento de hacer historia (tanto jurídica, como política, e inclusive del arte). Por tanto, metodológicamente, lo mejor que se puede hacer para evitar caer en anacronismos (o, por lo menos, para desnaturalizarlos) es hacer explícita la aproximación que se está adoptando. Así las cosas, el presente texto buscará esbozar una historia intelectual del joven Marx (y en particular de *La Cuestión*)¹⁸ a partir de las pautas de la aproximación contextualista de lo que se ha conocido tradicionalmente como la Escuela de Cambridge.¹⁹ Esa aproximación, empero, no ha estado exenta de críticas. Orford (2017) considera que esta metodología limita las posibilidades de hacer historias críticas, cosa que ha sido debatida por Fitzmaurice (2018) o Benton (2019). Aunque este debate está lejos de estar resuelto, este artículo parte de la premisa de que la metodología asociada con la escuela de Cambridge ofrece insumos relevantes para la historia del derecho (internacional).²⁰

Dicho término hace referencia a un grupo de historiadores²¹ vinculados a la Universidad de Cambridge, en el Reino Unido, que alrededor de 1960 propiciaron un cambio metodológico e historiográfico en la manera en que se estudiaba la historia de las ideas (Bourke, 2016). Aunque el interés principal

¹⁷ Orford hace referencia exclusiva a los abogados internacionalistas. Pensaría que esto también aplica a otros regímenes del derecho, y en especial a aquellos relacionados con la teoría jurídica.

¹⁸ Aunque buscando leerla en conjunto con otra obra contemporánea de Marx (1970), *Critica a la Filosofía del Derecho de Hegel* [1843]. Las dos fueron publicadas al tiempo en el único número de la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, *cfr.* (Finelli, 2016, pág. 256).

¹⁹ Para una introducción a la Escuela de Cambridge, y en particular, al debate entre Quentin Skinner y Leo Strauss, *cfr.* (Major, 2005).

²⁰ Para otra aplicación concreta a la historia intelectual contextualista de la justicia transicional o a los derechos humanos desde una perspectiva Latinoamericana, véase (Quiroga Villamarin, 2018, 2019).

²¹ En particular, de J.G.A. Pocock, Quentin Skinner, y John Dunn.

de este grupo de pensadores se centró en releer los textos canónicos de lo que se ha llamado como el “liberalismo en occidente” para estudiar el proyecto político del “republicanismo”, sus aportes metodológicos pueden ser extendidos a más campos de estudio.²² Para Bourke (2016), si algo distinguía a este grupo de historiadores de sus antecesores era su determinación de justificar de manera consciente sus métodos para hacer historia, y por la influencia que tiene la filosofía del lenguaje en su manera de *entender* la historia.

Por ejemplo, Skinner – siguiendo el trabajo seminal de J.L Austin (1955), “*Cómo hacer cosas con palabras*” y la filosofía del Wittgenstein “tardío” – propone que se debe estudiar la historia del pensamiento como una historia del discurso y del lenguaje político, y no como la reflexión alrededor de ideas perennes e inmutables (Burns, 2011). Al estudiar el contexto de una idea, Skinner busca poder leerla dentro de las convenciones lingüísticas que la dotan de sentido; como un vocabulario político y una serie de principios implícitos comunes en dicho contexto (Åsard, 1987, pág. 104). La noción de *estado* en Maquiavelo, por ejemplo, no debería ser estudiada como una anticipación histórica de lo que el constitucionalismo liberal entiende como *Estado*²³, sino dentro de los debates de la semántica práctica sobre lo que significaba *lo stato* en la Florencia de 1513 (Skinner, 2014, 2018, págs. 45-62).

Sin duda, este giro lingüístico y contextualista no ha sido ajeno a las aproximaciones históricas al derecho (Likhovski, 2018, pág. 22). Un aporte - por lo menos a mi juicio - pionero en la historia intelectual contextual del derecho ha sido la trilogía sobre historia de los derechos humanos publicada por Samuel Moyn (2010, 2015, y 2018). Con sus intervenciones, Moyn ha buscado mostrar los orígenes contingentes e históricos de los discursos contemporáneos sobre derechos humanos, sin tratarlos como ideas perennes que acompañan a la humanidad desde la antigua Grecia, la revolución francesa, o la segunda guerra mundial. El presente texto buscará realizar algo similar con respecto a *La Cuestión*, evitando en particular dos mitologías - para usar el término de Skinner (1969) - y atendiendo a una advertencia metodológica clásica de la escuela de Cambridge.

En primer lugar, este texto buscará evitar elaborar una *mitología de la doctrina*. Para Skinner (1969, pág. 6), tal mitología puede ocurrir cuando los modelos y preconcepciones teóricas que tiene el historiador lo llevan a concluir algo sobre el texto pasado estudiado. En sus palabras,

²² Por ejemplo, *cf.*: (Skinner, 2012), (Dunn, 1969), o (Pocock, 2009), para mencionar algunas de sus obras más representativas.

²³ Como lo hace (Bobbitt, 2013).

el perpetuo peligro en nuestra manera de entender la historia es que nuestras expectativas sobre lo que alguien está diciendo o haciendo determine que entendamos que dicho agente este haciendo algo que no quería – o ni siquiera podía – el mismo haber aceptado que estaba haciendo o diciendo.

Por ejemplo, el hecho de que pensemos en Locke como el padre de la *doctrina* del liberalismo, conlleva a que al leerlo el historiador se acerque al texto para escavar los antecedentes de dicha doctrina, así no sean evidentes exegéticamente. Frente al caso de Marx, la contención de este texto es que dicha mitología está presente en la lectura preponderante de *La Cuestión*. Por ejemplo, Para (Sichel, 1972, pág. 356), “[el] derecho a la propiedad - como derecho del hombre y premisa básica del gobierno – está para Marx, íntimamente ligado con la vida entera del hombre, su personalidad, su ser entero, y sus relaciones con otros” mientras que para Baynes (2000, pág. 454) la sospecha de Marx por los derechos humanos burgueses refleja su preocupación por la “desigualdad material rampante.”

Por tanto, el hecho de que se suela pensar en Marx como uno de los pensadores más influyentes de la teoría crítica en el norte global que inspira múltiples corrientes críticas del capitalismo²⁴ (es decir, de una *doctrina*) parece determinar una lectura histórica que encuentra hasta en sus obras más tempranas (en las que ni siquiera todavía se encuentra la palabra capitalismo o el término proletariado) elementos de la *doctrina* del comunismo.

Por otro lado – aun cuando guarde una relación cercana con la anterior mitología -, otra mitología que se buscará evitar es aquella de la *coherencia*. Suele suceder, nota Skinner (1969, pág. 16), que los autores clásicos no ofrezcan un sistema integral de su pensamiento, e inclusive que sean inconsistentes en la formulación de sus opiniones. Sin embargo, esto contradeciría una presunción fundamental; los grandes pensadores clásicos no se contradicen, si no, no serían ni grandes ni clásicos (Skinner, 1969, pág. 22). Por tanto, parece ser el trabajo del historiador articular una teoría integral que logre subsanar dichas contradicciones para preservar la importancia histórica del objeto de estudio (Skinner, 1969, pág. 19). En contra de esto, Skinner considera que es importante estudiar dichas contradicciones y disonancias dentro de su contexto, sin atribuirle a los autores un plan para poder subsanarlas para mantener una gran teoría (Skinner, 1969, pág. 22).

Frente al caso particular de Marx, Skinner concluye que este ha sido una víctima frecuente de este tipo de mitologías en la historiografía reciente

²⁴ Por ejemplo, *cf.* (Bidet & Kouvelakis, 2008), *inter alia*.

(Skinner, 1969, pág. 18, 20).²⁵ Debido a que “no se le permite a Marx haber simplemente cambiado su teoría desde sus raíces humanistas de los *Manuscritos Filosóficos y Económicos* [de 1844, anteriores a *La Cuestión*] al muy diferente sistema esbozado 20 años después en *El Capital*”, se busca crear una teoría de interpretación que le permita al lector conectar todas las obras – sin importar cuán disímiles – para poder hablar de la *coherencia* del Marxismo.²⁶ En un movimiento contrario al realizado por los lectores de *La Cuestión* ya citados, Tucker (1961) busca explicar el Marx posterior y “científico” como una continuación del Marx joven e “ideológico” para desvirtuar los argumentos económicos de *El Capital*. Por tanto, ese texto pretende leer *La Cuestión* sin crear una coherencia interna de todo lo escrito por Marx, desconociendo de las tensiones y divergencias entre los diferentes momentos en los que escribe.

Por último, este artículo también presta atención a otra advertencia metodológica de la Escuela de Cambridge; el cambio del significado de las palabras de través del tiempo (Skinner, 1969, pág. 31). Como es bien sabido, en su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx (1970, pág. 131) concluyó que la religión “es el opio del pueblo.” Esta frase pareciera ser lo suficientemente clara para ser entendida a través del tiempo y del espacio. Empero, nuevas aproximaciones contextuales han mostrado tanto el entendimiento de Marx de tanto la palabra *opio*²⁷ como *religión*²⁸ está marcado por lo que significaban en 1844 (y, por tanto, tienen un significado diferente a nuestro entendimiento de dichas palabras en el 2017).

Por una parte, frente al *opio*, Mckinnon (2005, pág. 21) ha argumentado que, [e]l opio tuvo una historia compleja en el siglo XIX - y, sin embargo - cuando los lectores del siglo XXI encuentran la expresión “opio del pueblo,” la leen de manera literal y plana (casi siempre negativa) que es foránea a su tiempo. En otras palabras, cuando leemos de opio lo hacemos como gente que ha aprendido a pensar sobre el opio desde la prohibición (que se ha vuelto naturalizada). Al hacer ese paralelo entre religión y opio, Marx está aludiendo a una connotación diferente del opio que hubiera sido evidente para sus lectores de mediados del siglo XIX.²⁹

²⁵ Como ejemplo saliente, sugiere el trabajo de Avineri (1968). Por ejemplo, este concluye que “el *Manifiesto Comunista* es inmanente en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* (pág. 34).

²⁶ Un argumento similar, desde otra perspectiva, es ofrecido por (Silva, 2016, págs. 1-72).

²⁷ (Mckinnon, 2005).

²⁸ (Horii, 2017).

²⁹ Para Mckinnon (2005, págs. 14-16), se debe entender el uso de opio como un movimiento dialéctico; Marx inicia dicho pasaje de *La Crítica* diciendo que el sufrimiento religioso es una expresión de sufrimiento, al mismo tiempo que es una protesta contra el sufrimiento verdadero. Al igual que la religión, el opio es una ilusión temporal que no cura la miseria, sino que la pospone mediante la alucinación. El problema del opio no es que sea “malo” o “adictivo” (como pareciera ofrecer una lectura contemporánea que lo relaciona con años de guerra contra

Por un otro lado, frente a la palabra *religión*, Horii (2017, pág. 183) concluye que,

[c]uando Marx estaba escribiendo dicha famosa frase, el término *religión* podía referir a la idea de civilidad cristiana opuesta a la brutalidad pagana. En el contexto particular de Prusia en 1840, se refería a la civilidad protestante como base del [E]stado. Pero también hace referencia a la noción privatizada de la *religión*; es decir, algo que toma la gente por sus efectos eufóricos. No solo como fundamento del [E]stado, sino también como una mercancía que es escogida y consumida por los particulares.

Estos dos ejemplos muestran la importancia de tomar en cuenta los elementos contextuales para entender a cabalidad un texto del Marx temprano. Así, siguiendo a González-Jácome (2107, págs. 56-57), el presente texto considera que “la historia crítica del derecho puede evitar los anacronismos de los que habla Skinner al reconocer que hay un trasfondo intelectual que también debe interpretarse.” Así, se buscará realizar una historia intelectual de *La Cuestión*, tomando en cuenta el contexto particular en el que dicho texto fue escrito, el cual será explorado a continuación.

III. Parroquializando al joven Marx

En el debate historiográfico sobre lo que la tensa relación entre el joven Marx y el Marxismo, tanto detractores como defensores del autor han fallado en reconocer “que Marx nunca fue un mero teórico, absorbido en el análisis de la historia y la condición humana. Este también fue un practicante y promotor de las revoluciones en las que esperaba participar” (Hammen, 1970, pág. 109). Por tanto, las ideas de Marx fueron marcadas también por los momentos particulares que vivió, y por la manera en que buscó adaptar su propuesta revolucionaria a las cambiantes condiciones sociales y políticas de la década de 1840 (y, en especial, del año 1848). En ese sentido, el presente acápite buscará contextualizar al lector a dicho momento histórico en el momento y el lugar en que se publica *La Cuestión* (1845), antes de que Marx girará hacia la economía en 1845.³⁰

Marx inició su carrera académica como estudiante de derecho de la Universidad de Bonn. Sin embargo, en menos de un año y de una transferencia a Berlín, Marx ya había decidido que abandonaría la carrera de

las drogas), sino que hace que el obrero se refugie en una expresión de sufrimiento ilusoria que no corresponde a la verdadera causa de su sufrimiento. Algunos párrafos más tarde, Marx hace una referencia similar a la *religión* como un “sol ilusorio que gira alrededor del hombre” y que no le permite ver el sol verdadero; para Marx, la *religión* también podría ser el “sol ilusorio” del pueblo.

³⁰ (Hammen, 1970, pág. 110).

su padre para dedicarse a la filosofía. Para Breckman (2001, pág. 261), la trayectoria que llevó a Marx adolescente del romanticismo al idealismo Kantiano al Hegelianismo fue bastante típica para jóvenes intelectuales alemanes en las décadas de 1820 y 1830. Así, Marx pasó de una infancia a orillas de Rin (tierras, vale la pena mencionar, que habían estado marcadas por la ocupación francesa y un creciente desarrollo industrial) a una educación universitaria en Berlín, en donde la influencia de Hegel era todavía enorme (McLellan, 1969, pág. 6). Durante este tiempo, Marx empezó a reunirse con grupos de discípulos de radicales de Hegel, conocidos como los jóvenes Hegelianos (Mah, 1987, pág. 167). En 1840 se funda la revista *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, la cual le da una plataforma al movimiento en el marco del debate político y filosófico causado por la publicación del polémico libro de David Strauss sobre la vida de Jesús.³¹

En este contexto, Marx inicia la elaboración de su tesis doctoral sobre el atomismo de los griegos, comparando la filosofía de la naturaleza de Epicúreo y Demócrito. Presentada en 1841 (bajo la supervisión de su colega y amigo, Bruno Bauer), esta tesis busca comparar dos visiones sobre la física en los griegos a partir de la dialéctica Hegeliana.³² Para (Easton, 1961, pág. 198), este interés en la filosofía griega clásica va a ser fundamental para entender la “visión Helénica de la comunidad” que tanto Hegel como Marx compartían, y que fundamenta su crítica de la sociedad civil en *La Cuestión*. Como nota Breckman (2001, pág. 262), “su disertación doctoral versaba sobre filosofía antigua, esta era plenamente consecuente con el sentir de Marx de que la filosofía debía dar respuesta a las necesidades del presente.”

El incremento de la represión del Estado (con el cierre de la revista *Hallische Jahrbücher* en 1841 y el despido a Bauer de su cátedra en la Universidad de Bonn) le demostró a Marx que una carrera académica ya no era una posibilidad para un radical Hegeliano como él (Mah, 1987, pág. 180). Por tanto, se mudó en 1842 a Colonia, en donde fue periodista – y brevemente, editor – de la gaceta *Rheinische Zeitung*. Para Felix, este fue el periodo en donde Marx empezó el proceso de volverse un revolucionario profesional de tiempo completo, en vez de literato, filósofo o poeta, opciones que, sin duda, hasta entonces estaba contemplando (1982, pág. 332). Como editor, Marx fue lentamente incrementando el tono crítico del mismo (el cual fue fundado como órgano de prensa de la oposición moderada católica y de los banqueros

³¹ No en vano, McLellan (1969, pág. 6) consideró que los jóvenes Hegelianos se pueden caracterizar por su preocupación casi exclusiva con preguntas religiosas y para (Mah, 1987, pág. 180), el compromiso de estos es su creencia en “la irreconciliable diferencia entre la religión y la filosofía.”

³² Resulta interesante, claro está, el hecho de que ningún historiador Marxista haya intentado reconciliar dicha perspectiva con el Capital, aunque si de *La Cuestión*, apenas unos años posterior.

y comerciantes renanos) hasta ganarse la censura del gobierno de Prusia en 1843 (Hammen, 1970, pág. 111). Esto forzó a Marx a salir del país, en donde viviría en Francia, Bélgica, e Inglaterra hasta volver a Alemania para participar en las revoluciones de 1848.

Antes de radicarse en Francia, Marx realizó dos *clarificaciones* importantes en su vida (Mah, 1987, pág. 186). Por un lado, se casó con su prometida Jenny von Westphalen en junio de 1843, para luego pasar una larga luna de miel en la casa de ella en Kreuznach. Por otro lado, durante dicha estancia, Marx realizó una reflexión y crítica interna de la teoría Hegeliana, ante la frustración de ver como el Estado de Prusia (en vez de alcanzar la última manifestación del espíritu, como lo había prometido Hegel) estaba persiguiendo a los acólitos ilustrados de la filosofía. Posteriormente, Marx vivió en París desde octubre de 1843 hasta enero de 1845 (cuando tuvo que volver a salir debido a su involucramiento en el periódico *Vorwärts* y la colaboración entre Francia y Prusia para cerrarlo). Finelli (2016, pág. 256) concluye que tanto *La Cuestión* como la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* fueron escritos entre el fin del año 1843 y el comienzo de 1844. Por su parte, (Löwy, 2005, pág. 49) considera que *La Cuestión* fue escrita antes de que acabara 1843, mientras que *La Crítica* es de 1844. En todo caso, ambos textos muestran un momento en donde Marx todavía no estaba influenciado por preocupaciones económicas y que hasta entonces solo tenía una idea abstracta y poco sofisticada del *proletariado*, elementos que – a juicio de Löwy – solo se desarrollan después de mediados de 1844.³³

Por lo anterior, tanto Löwy, como Finelli, Mah, y Hammen llegan a una conclusión similar a partir del estudio de las obras de Marx en su contexto; solo hasta finales de 1844 (1845 para Hammen) se puede concluir que Marx adoptó una interpretación económica de la historia. Para Finelli (2012, pág. 256) esto se puede demostrar estudiando los cuadernos personales de Marx, para Löwy (2005, pág. 49), analizando la interacción de Marx con los grupos de obreros organizados; y para Hammen (1970, pág. 110), la trayectoria de publicación – o, más precisamente, de ausencia de publicación – de los *Manuscritos Filosóficos y Económicos*. Para este último autor, el hecho de que Marx nunca publicará dichos *Manuscritos* (elaborados en París entre mayo y agosto de 1844) muestra que Marx estaba insatisfecho con ellos, ya que conservaban demasiados elementos humanistas y fueron descartados en tanto Marx y Engels³⁴ encontraron “un nuevo tono y mejor terminología” para articular sus argumentos económicos.³⁵ Tanto Mah como Breckman (2001, pág. 281) concluyen que tanto *La Cuestión* como *La Crítica*

³³ *cf.* pie de página 100 en (Löwy, 2005, pág. 49).

³⁴ Los cuales se conocieron en 1844 en París.

³⁵ Con esto, Hammen (1970, pág. 116) está haciendo referencia a la publicación de *La Condición de la Clase Obrera en Inglaterra* de Engels en 1845.

corresponden al periodo de la luna de miel en Kreuznach mencionada anteriormente.

Estos fueron posteriormente publicados en 1844 en la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, una revista editada en París para fomentar la colaboración entre los radicales alemanes exiliados y sus aliados en Alemania y Francia. Debido a la persecución policial, la difusión de dicho texto en su momento y contexto fue extraordinariamente limitada; según Leopold (2007, pág. 1), solo se publicó un número (aunque doble) de dicha revista, con mil ejemplares publicados (de los cuales alrededor de 800 fueron decomisados).

Así las cosas, podemos concluir que *La Cuestión* fue escrita en un momento particular de la vida de Marx, justo después del fracaso de la *Rheinische Zeitung* y el comienzo de un nuevo proyecto – también fracasado – con la *Deutsch-Französische Jahrbücher* en París. Este es un momento de transición en donde Marx continuaba lentamente su transformación de joven filósofo Hegeliano a teórico político y económico mediante la incursión en el periodismo y en la polémica pública. En particular, *La Cuestión* surge como una crítica al libro de su otrora mentor y amigo, Bruno Bauer. Como lo nota Peled (1992), resulta contraproducente entender la respuesta de Marx sin antes también estudiar la pregunta, es decir, el texto original al cual el reacciona.

A lo largo del S. XIX, había emergido la cuestión judía, es decir, la pregunta por la manera en que los Estados-Nación en occidente debían acomodar sus minorías judías (Rose, 1990). En 1841, el nuevo rey de Prusia había anunciado que considera que los judíos eran contradictorios con el “tipo nacional” y habría propuesto volver a instituir corporaciones especiales para los judíos, una fórmula medieval que los segregaba del resto de la población (Batnitzky, 2013, pág. 44). Para los jóvenes Hegelianos, esta pregunta conllevaba a una tensión filosófica y teológica fundamental; ¿cómo era posible articular las particularidades de la religión (tanto la cristiana, como la judía – y de manera cada vez más importante - la católica) con la supuesta universalidad del Estado de la modernidad?³⁶

Para Bauer, el reclamo por la emancipación judía era irrealizable, en tanto el reclamo de particularismo del pueblo judío los hacía incompatibles con la universalidad (último fin Hegeliano), y que – en todo caso – nadie en la Alemania del momento era verdaderamente libre (Peled, 1992, pág. 466). En su respuesta, Marx no solo buscaba responder a los argumentos particulares de Bauer, sino que estaba reorientándose filosóficamente después de un periodo de crítica interna a la filosofía Hegeliana. En palabras de Breckman (2001, pág. 281), con *La Cuestión* y *La Crítica*, buscaba “ajustar cuentas” con

³⁶ (Peled, 1992, pág. 466).

Hegel, y extendió dicho impulso crítico a algunos de sus otrora colegas; los jóvenes Hegelianos (Mah, 1987, pág. 191).

Por lo anterior, podemos concluir que *La Cuestión* no es una crítica a las dinámicas de producción e intercambio capitalistas, ya que Marx sencillamente todavía no tenía el vocabulario político para pensar en dichos términos antes de 1845. Un contrargumento a lo anterior puede ser que en *La Cuestión* hay un argumento sobre el dinero, lo cual mostraría como *El Capital* vive entre sus líneas. Empero, Finelli (2012 pág. 255-256) ha mostrado que “el Marx de 1843 seguramente no llegó a su primera teoría del dinero como la alienada esencia de la humanidad por medio de su encuentro con la teoría económica [lo cual, ocurrió después de París en 1844] sino a través de la obra de Moses Hess.” Por tanto, *La Cuestión* es ante todo una reflexión autocrítica sobre los alcances de la filosofía de Hegel, y en particular, sobre las limitaciones de ésta para entender el Estado. Bauer – al igual que Hegel – no lograba identificar que detrás de la piel de león del Estado – y de los derechos del hombre – se escondía el rebuzno; la sociedad civil.

IV. El Problema de la Sociedad Civil

Para Breckman (2001, págs. 4-5), “el debate sobre sociedad civil en el siglo XIX temprano no puede ser separada de la discusión teológica-filosófica del periodo. En otras palabras, la constelación de problemas involucrados en la pregunta sobre la sociedad civil – la relación entre la sociedad y el ciudadano público, egoísmo y altruismo – están íntimamente ligados a preguntas religiosas.” Así, la crítica de la religión es el predecesor de toda discusión sobre el Estado, la sociedad – y, por tanto, de los derechos humanos. Por ello, Leopold (2007, pág. 133) ha concluido que “aunque mucho de *Zur Judenfrage* parece hablar de religión, es evidente que el interés del joven Marx se encontraban en otro asunto [a saber] la religión como la precondition espiritual del Estado moderno.”

Así, a juicio del presente texto, se debe releer *La Cuestión* como una crítica fulminante a los presupuestos implícitos de Hegel (y Bauer, como joven Hegeliano) sobre la relación Estado y sociedad civil. En palabras de Mah (1987, pág. 188), los textos del *Deutsch-Französische Jahrbücher* “se concentran en el origen del conflicto entre el interés propio y el interés universal o, como aparecieron históricamente, entre la sociedad civil y el Estado.” Los derechos humanos – y en particular, el derecho a la propiedad privada – son problemáticos en tanto *reproducen* dichas tensiones entre lo universal y lo individual; no porque sean producto (o sostén) del capitalismo.

Tanto para Marx como Hegel, es evidente que la sociedad civil es un resultado eminente *moderno*, nacida del momento histórico de la revolución francesa y la disolución de las relaciones feudales (Neocleous, 1995). Antes, en la edad media, existían comunidades en donde el interés privado y el interés común no estaban opuestos, sino unidos en comunidades tanto políticas como cívicas. Empero, la acumulación de poder político en las monarquías redujo el poder de dichos espacios; así, el interés general de la comunidad se volvió una competencia exclusiva del Estado, mientras que los intereses privados de los individuos se convirtieron en la sociedad civil (1987, pág. 189). Por esta razón, Amaya-Castro (2010, pág. 40) ha argumentado que Marx invierte la relación individuos-Estado creada por la filosofía contractualista; “los derechos del hombre [y el Estado] con su concomitante distinción público-privado en realidad *crean* el Estado Hobbesiano de naturaleza (con su lucha de todos contra todos), en vez de *limitarlo*.”³⁷

Esta tensión no solo se manifiesta de manera externa (por ejemplo, por los encuentros entre el Estado y la sociedad civil en materia religiosa) sino que también tiene repercusiones internas en cada ser humano ya que

en realidad, en la *vida*, tiene una doble existencia – celestial y terrestre. Vive en la *comunidad política*, en donde se ve a sí mismo como un ser comunal, y en la *sociedad civil* en donde actúa como un *individuo privado*, trata a otros hombres como objetos, se degrada a sí mismo como medio, y se convierte en un juguete de poderes externos (Marx, 1972, pág. 34).

Para Hegel, dicha tensión entre lo particular de la sociedad civil individualista y lo universal del Estado político se vería mediada por la intervención de burocracia e instituciones que lograran subsumir la contradicción. Por su parte, Bauer – al asumir que la abolición política de la religión conllevaría la abolición de *toda* la religión – comparte dicha visión sobre la relación Estado-sociedad civil. Pero en *La Cuestión*, Marx advierte que dicha propuesta no es una superación de las contradicciones, sino su mera cubierta. Aunque Hegel y Bauer vistieran de León al Estado, Marx insistiría que la sociedad civil rebuznaba detrás. Por tanto, “para Marx, superar la división entre los espacios públicos y privados del hombre requería la superación de *tanto* el Estado como la sociedad [civil]” Mah (1987, pág. 190).

El problema con los derechos del hombre es que tampoco cuestionaban la tensión sociedad civil-Estado. Los *así llamados* derechos del hombre “son simplemente los derechos de un miembro de la *sociedad civil*, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre separado de otros hombres y de la comunidad” (Marx, 1972, pág. 42). En este punto, Marx todavía no ha

³⁷ Véase además (Mégret, 2012, pág. 15).

desarrollado un argumento económico - aunque *comunista*, por lo menos en un sentido amplio como lo entiendo (Löwy, 2005) - para atacar a los derechos humanos; al contrario, su crítica radica en que estos refuerzan la alienación del hombre de sí mismo debido a que no logran superar la tensión entre sociedad civil y el Estado. En consecuencia, Finelli (2012, pág. 267) concluye que “el joven Marx llega entonces al comunismo y un concepto práctico y revolucionario de la subjetividad directamente mediante la fusión de la historia y la antropología mística de la “especie” mucho antes de empezar sus estudios de economía política.”

V. Conclusiones

Para bien o para mal, el proyecto contemporáneo de los derechos humanos ha estado marcado por su relación estrecha con la sociedad civil. Desde – por lo menos - que se redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las organizaciones de la sociedad civil han sido un actor fundamental en tanto la teoría como la práctica de los derechos humanos (Rahman & Zafarullah, 2002) (Weissbrodt, 1977). Históricamente, es difícil pensar en el activismo de derechos humanos sin los esfuerzos realizados por las grandes ONGs como Amnistía Internacional desde mediados de los 70s hasta nuestros días (Moyn, 2010, pág. 205). Tradicionalmente, los derechos humanos dependen en gran medida de la existencia de una sociedad civil global (Tsutsui & Min Wotipka, 2004) – o por lo menos transnacionales (Sikkink & Keck, 1988) – que logren presionar su garantía y protección.

Por tanto, se ha asumido que la sociedad civil es algo benéfico para los derechos humanos. Una lectura contextual de Marx permite ver una crítica temprana – y a lo mejor poco explorada – sobre los efectos nocivos de la sociedad civil. Mientras que la mayoría de la literatura ha asumido que Marx – por las *mitologías* de la *coherencia* y de la *doctrina* – necesariamente debía tener una crítica a los derechos humanos por ser meras fachadas del sistema capitalista de producción y de las consecuencias de estos en términos de explotación económica. Empero, el presente texto ha buscado mostrar cómo la crítica de Marx (por lo menos en 1843) se centra en la alienación profunda que causa la tensión entre sociedad civil y el Estado, la cual es reproducida de manera acrítica por los defensores de los derechos del hombre.

A pesar de sus limitaciones, el joven Marx ofrece una reflexión inquietante que desestabiliza la amena relación entre el Estado (y los derechos) y la sociedad civil. De manera cada vez más evidente, “la vida política está siendo reducida a un mero medio, cuyo fin es la vida de la sociedad civil” (Marx, 1972, pág. 44). Así, aunque en principio la vida en comunidad y la existencia es más importante que los intereses privados, desde 1843 es claro que “la práctica es solo la excepción, mientras que la teoría es la regla” (Marx, 1972,

pág. 44). Por tanto, Marx nos invita a repensar la manera en que los derechos humanos no solo no son suficientes, sino que estructuralmente reproducen dicha tensión entre el Estado y la sociedad civil. La sociedad civil no es un baluarte para defender a los individuos de los abusos del Estado; al contrario, el Estado es una herramienta que la sociedad civil usa para imponer intereses privados sobre la especie humana.

VI. Bibliografía

- Åsard, E. (1987). Quentin Skinner and his Critics: Some Notes on a Methodological Debate. *State Scientific Journal*, 102-107.
- Althusser, L. (2005). *For Marx*. London: Verso.
- Amaya-Castro, J. M. (2010). *Human Rights and the Critiques of the Public-Private Distinction*. Amsterdam: University of Amsterdam - Migration Law Working Paper Series No. 7.
- Austin, J. L. (1955). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Avineri, S. (1964). Marx and Jewish Emancipation. *Journal of the History of Ideas*, 25(3), 445-450.
- Avineri, S. (1984). *Karl Marx's Social and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Batnitzky, L. (2013). *How Judaism became a Religion: An Introducción de Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Baynes, K. (2000). Rights as Critique and the Critique of Rights: Karl Marx, Wendy Brown and the Social Function of Rights. *Political Theory*, 28(4), 451-468.
- Bell, D. (1959). The "Rediscovery" of Alienation: Some Notes along the Quest for the Historical Marx. *The Journal of Philosophy*, 56(24), 933-952.
- Benton, L. (2019). 'Beyond Anachronism: Histories of International Law and Global Legal Politics.' *Journal of the History of International Law*, 21(1), 7-40.
- Bidet, J., & Kouvelakis, S. (2008). *Critical Companion de Contemporary Marxism*. Leiden: Brill.
- Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. New York: Herder and Herder.
- Bloom, S. (1942). Karl Marx and the Jews. *Jewish Social Studies*, 4(1), 3-16.
- Bobbitt, P. (2013). *The Garments of Court and Palace: Machiavelli and the World that He Made*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Bourke, R. (2016). Revising the Cambridge School: Republicanism Revisited. *Political Theory*, 1-11.
- Boyd, C. (2009). Can a Marxist Believe in Human Rights? *Critique*, 37(4), 579-600.
- Breckman, W. (2001). *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Brown, W. (2004). Tolerance and/or Equality? The “Jewish Question” and the “Woman Question”. *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, 15(2), 1-31.
- Burns, A. (2011). Conceptual History and the Philosophy of the Latter Wittgenstein: A Critique of Skinner’s Contextualist Method. *Journal of the Philosophy of History*, 5(1), 54-83.
- Carleback, J. (1979). *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London: Routledge.
- Douzinias, C. (2008). *El Fin de los Derechos Humanos*. Bogotá: Legis.
- Dunn, J. (1969). *Political Thought of John Locke: An Historical Account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Easton, L. (1961). Alienation and History in the Early Marx. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22(2), 193-205.
- Felix, D. (1982). Heute Deutschland! Marx as a Provincial Politician. *Central European History*, 15(4), 332-350.
- Finelli, R. (2016). *A Failed Parricide Hegel and the Young Marx*. Leiden: Brill.
- González Jácome, J. (2017). *Historias Críticas del Derecho*. Bogotá: Uniandes - Siglo de Hombre.
- Fitzmaurice, A. (2018). Context in the History of International Law. *Journal of the History of International Law*, 20(1), 5–30.
- Greenblatt, S. (1978). Marlowe, Marx, and Anti-Semitism. *Critical Inquiry*, 5(2), 291-307.
- Hammen, O. (1970). The Young Marx, Reconsidered. *Journal of the History of Ideas*, 31(1), 109-120.
- Hobsbawm, E. (1989). *The Age of Empire: 1875-1914*. New York: Vintage Books.
- Horii, M. (2017). Contextualizing “religion” of young Karl Marx: A preliminary analysis. *Critical Research on Religion*, 5(2), 170-187.
- Isaac, J. (1990). The Lion’s Skin of Politics: Marx on Republicanism. *Polity*, 22(3), 461-488.
- Kolakowski, L. (1983). Marxism and Human Rights. *Daedalus*, 112(4), 81-92.
- Koselleck, R. (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Koskenniemi, M. (2018). Rights, History, Critique. En A. Etinson, *Human Rights: Moral or Political?* (págs. 41-60). Oxford: Oxford University Press.
- Kouvelakis, S. (2005). The Marxian Critique of Citizenship: For a Rereading of On the Jewish Question. *South Atlantic Quarterly*, 104 (4), 707-721.
- Löwy, M. (2005). *The Theory of Revolution in the Young Marx*. Chicago: Haymarket Books.

- Lacroix, J., & Pranch, J.-Y. (2012). Was Karl Marx truly against human rights? Individual emancipation and human rights theory. *Revue française de science politique*, 62(3), 47-65.
- Leon, A. (1970). *The Jewish Question*. New York: Pathfinder.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Likhovski, A. (2018). The Intellectual History of Law. En M. Dubber, & C. Tomlins, *The Oxford Handbook of Historical Legal Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Loewenstein, J. (1980). *Marx Against Marxism*. London: Routledge.
- Magun, A. (2012). Karl Marx and Hannah Arendt on the Jewish question: political theology as a critique. *Continental Philosophy Review*, 45(4), 545-568.
- Mah, H. (1987). *The End of Philosophy, the Origin of Ideology: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. Berkeley: University of California Press.
- Major, R. (2005). The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science. *Political Research Quarterly*, 58(3), 477-485.
- Marx, K. (1970). *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. (J. O'Malley, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. (1972). On the Jewish Question. En R. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader* (págs. 26-52). New York & London: W.W. Norton & Company.
- Marx, K. (1994). *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Mégret, F. (2012). 'Where Does the Critique of International Human Rights Stand? An Exploration in 18 Vignettes.' En J. M. Beneyto & D. Kennedy (Eds.), *New Approaches to International Law* (pp. 3-40).
- Mckinnon, A. (2005). Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion. *Critical Sociology*, 31(1-2), 15-38.
- McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.
- Moyn, S. (2010). *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moyn, S. (2014). *Human Rights and the Uses of History*. New York: Verso.
- Moyn, S. (2018). *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Neocleous, M. (1995). From Civil Society to the Social. *The British Journal of Sociology*, 46(3), 395-408.
- Niemi, W. (2011). Karl Marx's sociological theory of democracy: Civil society and political rights. *The Social Science Journal*, 48, 39-51.

- Nietzsche, F. (2010). *On the Use and Abuse of History for Life*. (I. Johnston, Trad.) Arlington: Richer Resources Publications.
- Orford, A. (2012). *The Past as Law or History?: The Relevance of Imperialism for Modern International Law*. New York: International Law and Justice Working Papers - 2012/2.
- Orford, A. (2013). 'The Past as Law or History? The Relevance of Imperialism for Modern International Law.' En M. Toufayan, E. Tourme-Jouannet, & H. Ruiz (Eds.), *International Law and New Approaches to the Third World: between Repetition and Renewal*. Paris: Société de législation comparée.
- Orford, A. (2017). 'International Law and the Limits of History.' En W. Werner, M. De Hoon, & A. Galán (Eds.), *The Law of International Lawyers: Reading Martti Koskenniemi* (pp. 297–320). Cambridge: Cambridge University Press.
- Palti, E. J. (2014). The "Theoretical Revolution" in Intellectual History from the History of Political Ideas to the History of Political Languages. *History and Theory*, 53, 387-205.
- Peled, Y. (1992). From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation. *History of Political Thought*, 13(3), 463-485.
- Pocock, J. (2009). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Quiroga-Villamarín, D. R. (2018). Historia Conceptual de la Justicia Transicional: Contextualizando el Caso Colombiano. *Asociación Cavalier Del Derecho*, 3, 44–69.
- Quiroga-Villamarín, D. R. (2019). 'An Atmosphere of Genuine Solidarity and Brotherhood': Hernán Santa-Cruz and a Forgotten Latin American Contribution to Social Rights. *Journal of the History of International Law*, 21(1), 71–103.
- Rahman, H., & Zafarullah, H. M. (2002). Human Rights, Civil Society and the Nongovernmental Organizations: The Nexus in Bangladesh. *Human Rights Quarterly*, 24(4), 1011-1034.
- Rose, P. L. (1990). *German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*. Princeton: Princeton University Press.
- Sichel, B. A. (1972). Karl Marx and the Rights of Man. *Philosophy and Phenomenological Research*, 32(3), 355-360.
- Sikkink, K., & Keck, M. E. (1988). *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Silva, R. (2016). *Cuestiones disputadas: Ensayos sobre Marx, Freud, Foucault, Bourdieu y Bloch*. Bogotá: Uniandes.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3-53.

- Skinner, Q. (2012). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (5 de June de 2014). *What Should You Learn from Machiavelli?* Obtenido de The New York Review of Books: <http://www.nybooks.com/articles/2014/06/05/what-should-you-learn-machiavelli/>
- Skinner, Q. (2018). *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsutsui, K., & Min Wotipka, C. (2004). Global Civil Society and the International Human Rights Movement: Citizen Participation in Human Rights International Nongovernmental Organizations. *Social Forces*, 83(2), 587-620.
- Tucker, R. (1961). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van de Veer, D. (1973). Marx's View of Justice. *Philosophy and Phenomenological Research*, 33(3), 366-386.
- Waldron, J. (2014). *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. New York: Routledge.
- Weissbrodt, D. (1977). "The Role of International Non-Governmental Organizations in the Implementation of Human Rights. *Texas International Law Journal*, 293-320.
- Wilf, S. (2011). Law/Text/Past. *UC Irvine Law Review*, 1(3), 543-564.
- Wistrich, R. (1995). Radical Antisemitism in France and Germany (1840-1880). *Modern Judaism*, 15(2), 109-135.