

la sociedad plenamente socialista, los derechos humanos dejarían también de tener sentido, pues la consecución de la libertad y de la igualdad reales significaba también la desaparición del Derecho y del Estado.

Dicho de otra forma, mientras que en la primera interpretación se trata de mostrar los elementos de continuidad entre el liberalismo y el socialismo, en la segunda se pone el énfasis en los elementos de ruptura y en la imposibilidad de una transición pacífica (a través del derecho de sufragio y de la democracia) del capitalismo al socialismo.

Si este mismo problema lo trasladamos a la propia obra de Marx (objetivo de este trabajo) no parece haber tampoco una respuesta precisa. Marx, en mi opinión, mantuvo siempre una cierta ambigüedad a la hora de enfrentarse con la cuestión de los derechos humanos. Así, por un lado, se refirió a ellos siempre en terminos críticos e incluso sarcásticos (un ejemplo, entre otros muchos: en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx compara el lema *Liberté, égalité, fraternité*, con las palabras "inequívocas": ¡Infantería, caballería, artillería!) (2). Mientras que, por otro lado, otorgó a los derechos humanos (en especial a algunos de ellos) una gran importancia práctica.

Las causas de dicha ambigüedad son, en parte, externas a la obra de Marx: la sociedad capitalista que él conoce difiere en aspectos esenciales de las sociedades industriales o postindustriales del presente; pero también internas a la misma: en Marx hay una serie de conceptos, (que, desde luego, no son ajenos a los condicionamientos externos en que se forjaron) como la tesis de la separación sociedad-Estado, el extincionismo, el economicismo en algunas fases, etc. que son otros tantos obstáculos para una consideración abiertamente positiva de los derechos humanos. Por otro lado, es preciso reconocer que la postura de Marx respecto a esta cuestión no fue siempre exactamente la misma, aunque exista una importante continuidad a lo largo de toda su obra.

(2) En Marx-Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1971, t. I. p. 264

2. DERECHOS HUMANOS Y ALIENACION DEL HOMBRE

2. En diversos artículos publicados en la *Gaceta del Rin* en los años 1842 y 1843, Marx asume una ideología liberal radical que se basa en la defensa de los derechos humanos, es decir, de la libertad y de la igualdad que caracterizan el Derecho y el Estado "racionales". Así, por ejemplo, critica la censura y defiende la libertad de prensa, la legitimidad del divorcio, la libertad religiosa o el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado. No obstante, en el famoso artículo que publica en 1842 a propósito de la ley contra los hurtos de leña, inicia su crítica a la propiedad privada, aunque sin formular todavía una noción clara de la propiedad privada capitalista y de sus efectos (3).

La *Crítica de la filosofía del Derecho público de Hegel* (1843) significa un cambio importante en los planteamientos de Marx. En esta obra (que permaneció inédita hasta 1927) caracteriza, como había hecho Hegel, al Estado moderno por la oposición que en él se establece entre la sociedad civil y el Estado político. A diferencia, sin embargo, de Hegel, Marx entiende: En primer lugar, que dicha oposición es real, y no meramente lógica, ideal, y por tanto susceptible de mediación. En segundo lugar, que la sociedad civil es lo que determina al Estado, y no el Estado a la sociedad civil. Finalmente, Marx relaciona esta caracterización del Estado moderno con la religión: al igual que "los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra", los diferentes miembros del pueblo "son *iguales* en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad" (4).

Los planteamientos de Marx en esta última obra son, a su vez, los presupuestos de la crítica que efectúa a los derechos humanos en *La cuestión judía*, artículo que se publicó en los *Anales franco-alemanes*, editados en Francia, en 1844. Y esta crítica se continúa, prácticamente en los mismos términos, en *la Sagrada Familia* (1845), obra con la que se inicia su colaboración con Engels. En *La cuestión judía*, Marx parte de la distinción que establecía la Declaración de derechos de la Revolución francesa entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, y los relaciona, respectivamente, con las esferas de la sociedad civil y del Estado: "Los derechos del hombre —escribe— son los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es de-

(3) Cfr. K. Marx, *Debates sobre la ley contra los hurtos de leña*, en K. Marx, *Scrivi politici giovanili*, ed. preparada por L. Firpo, Einaudi, Torino, 1950 (reeditado en 1975)

(4) K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p.

cir, del hombre egoista, del hombre separado del hombre y de la comunidad". Mientras que los derechos del ciudadano son "derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación en la comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el Estado" (5).

Además, los derechos del ciudadano estarían, en la Declaración, supeditados a los derechos del hombre (la sociedad civil es lo que produce el Estado, y no a la inversa). La crítica de Marx se centra, por eso, en los derechos humanos (naturales e imprescriptibles) de igualdad, libertad, seguridad y propiedad.

La libertad a la que se refiere la Declaración, según Marx, es "el derecho de hacer o ejercitar todo lo que no perjudica a los demás", pero tales límites "están establecidos por la Ley, del mismo modo que la empalizada marca el límite o la división entre las tierras". Se trata, por tanto, de "la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma", es el "*derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo*" (6). El derecho del hombre a la propiedad privada es, por su lado, "el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (*á son gré*) sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad" (7). La igualdad no es otra cosa que la igualdad de la libertad en el sentido antes indicado, es decir "que todo hombre se considere por igual mónada y a sí mismo se atenga" (8). Y, finalmente, la seguridad sería la cláusula de cierre de todos los demás derechos, esto es, "la garantía de ese egoísmo" (9).

La conclusión a la que llega Marx es que ninguno de los derechos humanos trasciende "el hombre egoista, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo" (10). La emancipación del hombre, la realización del hombre como *ser genérico* (un concepto que toma de Feuerbach) no consiste pues en el logro de los derechos humanos, de la emancipación política. Por el contrario, la emancipación humana se caracteriza precisamente por la supresión del Derecho y del Estado:

(5) K. Marx, *La cuestión judía*, en K. Marx-A. Ruge, *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 241.

(6) *Ibid.*, p. 243

(7) *Ibid.*, p. 244

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, p. 244-45

“La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoista independiente* y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Solo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *politica*, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (11).

Desde luego, es posible efectuar diversas objeciones a la postura de Marx en estos escritos de juventud:

Por ejemplo, Marx no hace ninguna referencia a lo que podría considerarse como el aspecto mas revolucionario de las Declaraciones de derechos populares (incluyendo, naturalmente, la francesa): el derecho de resistencia frente a la opresión. Es discutible la subordinación que establece de los derechos del ciudadano a los derechos del hombre, pues, por ejemplo, en la Declaración francesa, el límite que se señala a los derechos humanos es *la ley* que se entiende, a su vez, como expresión de la *voluntad general*; es decir, como el resultado de un derecho del ciudadano a participar en la formación de la voluntad política. La interpretación que hace de la libertad como libertad negativa y de la igualdad como igualdad ante la ley, aunque esencialmente exacta referida a las declaraciones burguesas de derechos es, sin embargo, excesivamente restringida, pues no tiene en cuenta otras acepciones de libertad e igualdad (en sentido político o en sentido material) que ya estaban en la Declaración, al menos en germen. La separación entre la sociedad civil y el Estado no podría aceptarse, por lo menos para describir las sociedades actuales, donde el Estado cumple una función cada vez mas intervencionista en la sociedad civil y concretamente en la esfera de la economía. La crítica de Marx estaría, en todo caso, limitada, en cuanto a su alcance, a un determinado momento en el desarrollo histórico de los derechos humanos, pero no podría extenderse a lo que hoy son los derechos humanos (por ejemplo, si se toma como marco de referencia la Declaración de la ONU). Finalmente, Marx parece trasladar al plano jurídico-político su crítica a la religión (cuyo origen es, de nuevo, Feuerbach), y según la cual, la religión es una forma de conciencia que

(11) *Ibide.*, p. 249

necesariamente aliena al individuo; la religión es, incluso, la esencia de la alienación y está, por lo tanto, destinada a desaparecer en una sociedad verdaderamente libre. Del mismo modo, el Derecho, el Estado (y por lo tanto los derechos humanos) constituyen otros tantos momentos de la alienación humana incompatibles con una sociedad realmente emancipada. Hay que decir, sin embargo, que Marx mostró durante toda su vida una actitud de crítica radical frente a la religión, pero parece haber modificado sensiblemente su postura frente al Derecho y al Estado hasta llegar, en sus últimas obras, a abandonar la tesis de la extinción. Con ello se abría también la posibilidad de una perspectiva mas positiva desde la que afrontar el problema de los derechos humanos.

3. LOS DERECHOS HUMANOS, ENTRE LA ETICA Y LA POLITICA

A comienzos de 1845, Marx escribe en Bruselas un brevísimo trabajo, las *Tesis sobre Feuerbach*, en el que muestra su oposición a este autor en un doble sentido: En primer lugar, la filosofía de Feuerbach no sería una filosofía de la praxis; para Marx, el materialismo de Feuerbach es un materialismo teórico o contemplativo, pero no práctico, revolucionario. En segundo lugar, para Marx, el punto de vista asumido por Feuerbach es ahistórico y abstracto; Feuerbach contempla al hombre como ente aislado, no como ser social. Resumiendo: por un lado, la noción feuerbachiana del hombre como ser genérico de la que había partido en su anterior crítica a los derechos humanos, aparece ahora sustituida (el cambio empieza ya a advertirse en los *Manuscritos* del 44) por el concepto de hombre como ser social; por otro lado, la primera de las críticas a Feuerbach apunta también a la consideración de los derechos humanos como un producto característico del pensamiento especulativo, abstracto, es decir, como una ideología.

Y precisamente desde esta última perspectiva es desde la que Marx aborda el problema de los derechos humanos en *La ideología alemana* obra que escribe (en colaboración con Engels) en 1845-46 y que no llegó a publicarse hasta 1932. Frente a la filosofía neohegeliana de Feuerbach, Bauer, Stirner, etc., Marx afirma que "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (12). La libertad en el régimen burgués es, para Marx, una libertad

(12) K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Coedición Pueblos Unidos, Montevideo - Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26

puramente ficticia; no es propiamente libertad, sino alienación. La verdadera libertad solo puede darse en el contexto de la sociedad comunista (que describe en términos libertarios) y presupone: negativamente, la abolición de la división social del trabajo y de la propiedad privada y, en general, de las condiciones de existencia de la antigua sociedad (burguesa) incluyendo el Estado y el Derecho; y, positivamente, el desarrollo del hombre social, del hombre multilateral, polifacético.

El carácter ideológico de los derechos humanos se explica, en *La ideología alemana*, en cuanto que las ideas de libertad, igualdad, etc., aparecen como independientes de la práctica material y, en este sentido, tienen un carácter ilusorio, ya que plantean falsamente la liberación del hombre en el terreno de las ideas y no en el de la praxis: "Todas las luchas que se libran dentro del Estado —escribe Marx—, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases" (13).

Sin embargo, tanto en esta última obra como en *Miseria de la filosofía* (1847), Marx atribuye una gran importancia a la conquista de los derechos de asociación y de huelga como medios de transformación de la propia sociedad capitalista que, inevitablemente, los hace surgir. Y en diversos artículos que publica en la *Gaceta alemana de Bruselas*, también en 1847, los derechos y libertades burguesas (o, al menos, algunos de ellos) se presentan ya muy claramente como medios para la consecución del objetivo final: la revolución proletaria. Dicho de otra forma, la defensa que Marx hace de los derechos humanos tiene un sentido político, no ético.

En el *Manifiesto del partido comunista* (1848), la ambigüedad (no contradicción) de Marx al afrontar el problema de los derechos humanos, aparece muy acusada. Por un lado, parece defender un determinismo económico que le lleva a valorar muy negativamente el papel del Derecho y del Estado (instrumentos de dominación de la burguesía destinados a extinguirse en la futura sociedad comunista) y por tanto de los derechos humanos. La libertad y la justicia son tachadas despectivamente en el *Manifiesto* de "verdades eternas" que cabe reducir a fenómenos económicos: "por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de

(13) *Ibid.*, p. 35

comprar y vender" (14). Por otro lado, sin embargo, insiste en la necesidad de que el proletariado lleve a cabo una acción política y otorga una gran importancia práctica a la consecución de los derechos humanos, excluido el derecho de propiedad en sentido capitalista.

Ahora bien, Marx insiste en la necesidad de abolir la propiedad privada burguesa, precisamente porque resulta incompatible con el "igual derecho" de todos los hombres a la propiedad. La limitación de la jornada de trabajo y el derecho de asociación le parecen conquistas fundamentales de la clase obrera, que sin embargo contempla en una perspectiva economicista y determinista. Marx no considera en absoluto que el comunismo sea incompatible con la libertad, sino que, al contrario, en su opinión es la verdadera libertad lo que resulta incompatible con la existencia del Estado y de la sociedad burguesa. Es cierto que ve como inevitable la vía de la violencia para llevar a cabo la revolución proletaria, pero el derecho de resistencia frente a la opresión es uno de los derechos humanos reconocido en todas las declaraciones populares de derechos (incluyendo, como se ha dicho, la de la Revolución francesa). Finalmente, las medidas que se proponen en el *Manifiesto* para llevar a cabo la transformación radical del modo de producción burgués no suponen la negación de los derechos humanos (excluido, naturalmente, el derecho de propiedad capitalista) sino su profundización; tal es el caso, por ejemplo, de la obligatoriedad del trabajo para todos, la instrucción pública, la abolición del trabajo infantil, etc.

Marx participa activamente en la revolución europea de 1848, fundamentalmente a través del periódico *Nueva Gaceta renana* que se publica en Colonia de junio de 1848 a mayo del año siguiente, bajo la dirección de Marx. Inicialmente, Marx defiende, para Alemania, un programa democrático avanzado (el subtítulo del periódico era "Órgano de la democracia") que deberían apoyar todos los partidos democráticos, obreros y burgueses, y en el que se concedía una gran importancia al sufragio universal, se defendía la necesidad de participación en las elecciones y se reclamaba un sistema de libertades burguesas en su más amplia extensión. Sin embargo, a medida que va comprobando la tibieza de la burguesía en defender tales principios y el giro conservador que va tomando la revolución, va radicalizando su postura y adoptando una actitud cada vez más crítica hacia los derechos humanos (15). Es decir: inicialmente, consideraba a los

(14) K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*. Ed. Progreso, Moscú, 1971, t. I., p. 33.

(15) Cfr., para este período de Marx, F. Claudin, *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1975.

derechos humanos como medios, no como fines en sí mismos, pero acaba por no ver en ellos ni siquiera el *único* medio para llegar al socialismo.

Sobre la situación francesa, Marx adopta una actitud todavía más radical que con respecto a Alemania, tanto en *La lucha de clases en Francia* (1850) como en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852)

En esta última obra, parece introducir, sin embargo, (con la teoría del "bonapartismo") un elemento de flexibilidad en relación con su concepción del Estado: el Estado es, primariamente, un producto clasista, una determinación de la sociedad civil, pero parece poseer también una relativa autonomía. Por otro lado, en *Las luchas de clases en Francia*, aparece por primera vez la noción de *dictadura del proletariado* para referirse a la estructura política revolucionaria del paso del capitalismo al socialismo. La dictadura del proletariado significa, para Marx, el dominio absoluto de una clase, la clase más numerosa de la sociedad, pero no de un partido o de una persona. Para Marx, todo poder político, desde el punto de vista de las clases sociales (incluyendo el Estado representativo democrático), es dictatorial, es siempre el poder de una clase sobre otra. La dictadura del proletariado tiene carácter transitorio y debe desembocar en la abolición de las clases y del poder político como tal, es decir, del Estado. Pero, finalmente, Marx, que siempre prestó más atención a la cuestión de *quien* gobierna que a la de *cómo* se gobierna, no aclaró cual habría de ser la forma política concreta que debería asumir la dictadura del proletariado.

Esta última cuestión está ligada a la admisión o no de una vía no violenta (la vía del sufragio) para la consecución del socialismo. Marx parece excluir esta posibilidad —especialmente con el triunfo de la contrarrevolución— para Alemania y Francia, pero la admite en el caso de Inglaterra: "para la clase obrera inglesa —escribe en 1852—, sufragio universal y poder político son sinónimos (...) el sufragio universal sería en Inglaterra una conquista con más espíritu socialista que cualquier otra medida que haya sido honrada con ese nombre en el continente. Esta conquista tendría como consecuencia inevitable *la supremacía política de la clase obrera*" (16).

En los dos escritos ya citados en los que analiza la situación polí-

(16) K. Marx, artículo aparecido en el New-York Daily Tribune de 15-VIII-1852; tomado de M. Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, t. II, p. 97.

tica francesa desde el estallido de la revolución, en 1848, al golpe de Estado de finales de 1851, los derechos humanos se presentan, por un lado, como un fenómeno característicamente burgués, al igual que la república constitucional; pero, por otro lado, de la misma manera que la república constitucional vendría a ser la forma superior y mas completa de dominación de la burguesía (que, por tanto, aproxima el momento del logro del socialismo), los derechos humanos serían el terreno de lucha, la situación más favorable en la que puede encontrarse el proletariado para llevar a cabo su revolución.

Además, la república liberal y parlamentaria tiene para Marx un caracter contradictorio. Las armas que la burguesía había forjado para asegurar su dominación, los derechos humanos, pueden volverse contra ella misma: tal es el caso, sobre todo, del derecho de asociación y del derecho de sufragio universal. Por esto, la clase dominante se ve en la necesidad de tener que suprimirlos para seguir ejerciendo su poder, tal como pone de manifiesto —en opinión de Marx— el caso francés.

Resumiendo: Si en su etapa juvenil, Marx realizaba una crítica radical de los derechos humanos por su caracter burgués y por ser instrumentos de la alienación humana, ahora, en esta nueva etapa, sigue considerándolos como fenómenos burgueses (como formando parte de la ideología burguesa), pero le parecen medios importantes en la lucha por el logro de la sociedad comunista. Tienen un valor político, estratégico, pero no ético. Y lo que hace posible su utilización es el caracter contradictorio de la sociedad burguesa y el sentido dialéctico de la historia, en la que se da una cierta continuidad entre el capitalismo y el socialismo.

Se podrían, desde luego, formular también aquí una serie de consideraciones críticas que sirvan como explicación al hecho de que Marx no haya ido, en esta época, mas allá en su valoración de los derechos humanos y de la democracia:

En primer lugar, el riesgo de considerar a los derechos humanos (o a la democracia formal) como el medio para el logro del fin último: la revolución proletaria o el comunismo, estriba en que se puede caer facilmente en la tentación (en la que cae Marx) de pensar que dichos medios pueden ser sustituidos (al menos en ciertos casos, etc.) por otros. Por otro lado, lo que —aparte de las otras posibles razones— le lleva a postular la naturaleza de los derechos humanos como *medios* es la proximidad e inevitabilidad con que contempla el fin último, la llegada del socialismo. Si, por el contrario, el fin se viera como algo distante en el tiempo y meramente posible (no-necesario), los medios se convertirían casi naturalmente en fines.

En segundo lugar, el economicismo que aflora, al menos, en algunos pasajes de las obras de Marx de esta época, tiende a reducir los fenómenos jurídicos, políticos o éticos a efectos casi automáticos con respecto a determinadas estructuras económicas. En consecuencia, los derechos humanos se interpretan en clave casi exclusivamente (y, desde luego, unilateralmente) económica.

En tercer lugar, y vinculado a lo anterior, la tesis de la extinción del Derecho y del Estado que sigue apareciendo en los escritos de Marx de esta época lleva, inequívocamente, a la infravaloración de los derechos humanos. Si la sociedad comunista es una sociedad sin Derecho ni Estado, también será una sociedad en la que no tenga ya sentido hablar de “derechos” humanos. La sociedad comunista se configura como una asociación de hombres libres e igualmente propietarios de los medios de producción, pero la libertad y la igualdad, al ser reales, no necesitarán adoptar ya ninguna forma jurídica o política.

Ahora bien, aparte de que la desaparición del Derecho y del Estado no parece ser —y menos hoy— un acontecimiento que vaya a producirse en un futuro próximo, esta tesis está ligada a una idea que resulta bastante discutible: la idea de que las únicas fuentes de conflicto (por lo menos, de conflicto agudo que hagan necesario la utilización de recursos coactivos) son la propiedad privada de los medios de producción y la división social del trabajo.

En cuarto lugar, la lenta progresión del Estado de Derecho en el siglo XIX, con algunos pasos atrás temporales (como, por ejemplo, con ocasión del triunfo de la contrarrevolución en Europa en 1849), le llevaron demasiado rápidamente a considerar que la república constitucional (otra denominación para lo que hoy conocemos como Estado de Derecho) era una organización periclitada. Consecuentemente, los derechos humanos que surgen en su seno (en particular, el derecho de asociación y el de sufragio) habían llegado ya a su cenit y a partir de ahí, en cuanto que significaban una amenaza *real* para el poder de la burguesía, no podían hacer otra cosa que declinar. Pero la historia ha mostrado que las cosas iban por otro camino, que el sistema burgués era bastante más resistente y flexible de lo que Marx imaginaba (especialmente en esta época) y capaz de subsistir, no solo sin suprimir estos derechos humanos, sino incluso ampliándolos, al menos para una parte de los países capitalistas. La evolución del derecho de sufragio es una importante prueba de ello.

4. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA

En 1849, con el triunfo de la contrarrevolución en el continente europeo, Marx tiene que trasladarse a Inglaterra, en donde vivirá ya el resto de su vida, en medio de grandes dificultades económicas. En la década de los 50, colabora en diversos periódicos, en especial en el New-York Daily Tribune, y prosigue sus trabajos de economía, aunque con frecuentes interrupciones. Fruto del trabajo de Marx de estos años en su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, en cuyo conocidísimo prefacio efectúa un breve repaso de su biografía intelectual y presenta una síntesis de la concepción materialista de la historia en la que se destaca la importancia de la sociedad civil cuya anatomía “hay que buscarla en la economía política” (17), y en donde el Derecho y el Estado aparecen en una posición singularmente subordinada con respecto a la estructura económica: “en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la 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 la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (18).

Además, Marx había escrito en 1857 una *Introducción general* a la crítica de la economía política que quedó inédita, así como unos borradores redactados en 1857-58 en los que prepara tanto la *Contribución a la crítica de la economía política* como *El Capital*, los famosos *Grundrisse* (19), y que sólo se publicaron por primera vez en 1939-41. La importancia que hoy se da a los *Grundrisse* entraña en que esta obra de Marx muestra la continuidad esencial de todo su pensamiento, así como la importancia que en él tiene la problemática filosófica y, mas concretamente, hegeliana.

En los *Grundrisse*, la libertad en el sistema burgués vuelve a aparecer como una manifestación de la alienación del hombre. De

(17) K. Marx, *Prefacio de la Contribución de la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1971, t. I., p. 342.

(18) *Ibid.*, p. 343

(19) K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, Siglo XXI, Madrid, 5ª. ed. 1976.

(20) *Ibid.*, p. 183.

libertad en el sistema capitalista solo puede hablarse en cuanto que al individuo se le abstrae de las condiciones de su existencia que constituyen, precisamente, la verdadera base de la alienación. Se trata, por lo tanto, de una libertad abstracta, ilusoria, ideológica. Pero, al mismo tiempo, la postulación de las ideas de libertad e igualdad es una necesidad de la sociedad capitalista, en cuanto sociedad de intercambiantes de mercancías: “No solo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad* y *libertad*. Estas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquel al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, estas son solamente aquella base elevada a otra potencia” (20). Y esto, según Marx, se puede confirmar históricamente por el hecho de que la igualdad y la libertad en el sentido burgués, moderno, son lo contrario, de lo que eran la igualdad y la libertad en la Antigüedad. La libertad e igualdad modernas, los derechos humanos, presuponen relaciones de producción (el trabajo como productor de valores de cambio en general, es decir, el trabajo genérico, libre) que no se habían realizado ni en el mundo antiguo (trabajo forzado) ni en el de la Edad Media (trabajo corporativo).

Para Marx, la verdadera libertad, incompatible con el sistema capitalista, solo puede darse en el contexto de la sociedad comunista y gracias al desarrollo técnico y científico que permite la disminución del tiempo de trabajo, la aparición del ocio creativo y el desarrollo del hombre multilateral. En definitiva, una sociedad que significa el fin de la alienación humana.

Durante los primeros años de la Internacional, fundada en septiembre de 1864, Marx redacta diversos escritos en los que, aparte de insistir en la idea de que “la emancipación económica de las clases obreras es la gran finalidad a la que todo movimiento político debe estar subordinado como un medio” (21), valora altamente la lucha por la consecución de los derechos humanos. Especialmente, el derecho a la limitación de la jornada de trabajo, a la asociación y a la educación. Pero, al mismo tiempo, insiste también en las limitaciones inherentes al sistema capitalista: “el clamor por la *igualdad de salarios* —escribe en 1865— descansa en un error, es un deseo *absurdo*, que jamás llegará a realizarse (...) Pedir *una retribución igual, o incluso*

(21) *Alocucion inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores* (1864); tomado de M. Rubel, cit., t. II, p. 59.

una retribución equitativa, sobre la base del sistema del trabajo asalariado, es lo mismo que pedir *libertad* sobre la base de un sistema fundado en la esclavitud. Lo que pudieramos reputar justo o equitativo, no hace el caso. El problema está en saber qué es lo necesario e inevitable dentro de un sistema dado de producción” (22).

En 1867 se publica por fin el libro primero de *El Capital*, sin duda la obra maestra de Marx. En la sección segunda, se explica cómo, en el modo de producción capitalista, la compra y la venta de la fuerza de trabajo —que se desarrolla en la órbita de la circulación o del cambio de mercancías— es el “verdadero paraíso de los derechos humanos”. Lo que aquí impera —dice Marx— es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham: “¡*Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de *la fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡*Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. ¡*Propiedad!*, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*” (23).

Ahora bien, los derechos humanos cumplen, en el sistema capitalista, una función ideológica, la función de enmascarar la explotación capitalista dando a la misma una apariencia de relaciones presididas por la libertad e igualdad. Y la cumplen de una manera doble:

Por un lado, en cuanto que la libertad y la igualdad solo aparecen cuando se contempla el plano de la circulación, pero no cuando se baja al “taller oculto de la producción” que es donde realmente se genera la plusvalía y la explotación: el capitalista solo paga una parte del trabajo del obrero, mientras que el resto se lo apropia. Y como este hecho aparece enmascarado en el ámbito del mercado, es preciso introducirse en el plano de la producción en el que las escenas y los personajes aparecen cambiados: “El otrora poseedor del dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo le sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha

(22) K. Marx, *Salario, precio y ganancia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1976, t. II, p. 56.

(23) K. Marx, *El Capital*, libro primero, t. I., Siglo XXI 6ª. ed., Madrid, 1978, p. 214.

llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (24).

Por otro lado, en cuanto que tal libertad e igualdad aparecen como ideas eternas, separadas de la historia. Aunque al "poseedor de dinero (al capitalista) —argumenta Marx— que ya encuentra el mercado de trabajo como sección especial del mercado de mercancías, no le interesa preguntar *por qué* ese obrero libre se le enfrenta en la esfera de la circulación", sin embargo hay un hecho indiscutible, y es que la "naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otra persona que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al *ámbito de la historia natural*, ni tampoco es una *relación social* común a todos los periodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones mas antiguas de la producción social" (25).

Aunque la ambigüedad en el tratamiento de los derechos humanos sigue sin resolverse en *El Capital*, es importante destacar que aquí desaparece toda referencia a la extinción del Derecho y del Estado, el economicismo resulta sustituido por el reconocimiento de una cierta autonomía al Derecho y al Estado, y los derechos humanos (especialmente algunos de ellos, como la limitación de la jornada de trabajo y el derecho a la asociación o a la educación) tienden a configurarse no como *necesidades* económicas del sistema capitalista, sino como conquistas hechas posibles (pero no necesarias) por la economía.

La conclusión que podría extraerse de *El Capital* —y en general de toda la obra de Marx— podría ser ésta: como los derechos humanos, la libertad y la igualdad no son mas que realidades ilusorias o, en todo caso, limitadas, el objetivo debe ser el de hacerlas reales. Sólo que Marx pone especial énfasis en mostrar que esto, dentro del sistema capitalista, es puramente utópico. Bajo el sistema capitalista no cabe pensar en acabar con la explotación del trabajador, sino que sólo es posible poner ciertos límites a dicha explotación, por ejemplo, limitando la jornada de trabajo:

"Es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de como entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía

(24) *Ibid.*, p. 214.

(25) *Ibid.*, p. 205-6.

“fuerza de trabajo”: poseedor de mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por el cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba, negro sobre blanco, por así decirlo, que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es “ningún agente libre”, y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él “mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre”. Para “protegerse” contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos verdense junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud. En lugar del pomposo catálogo de los “derechos humanos inalienables” hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por la ley, una carta magna que “pone en claro finalmente *cuando termina el tiempo que el obrero vende, y cuando comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo. ¡Qué gran transformación!*” (26).

En su mas famoso escrito polémico, sobre la Comuna de Paris: *La guerra civil de Francia* (1871), Marx seguía considerando a la emancipación económica del trabajo como el objetivo final, mientras que las conquistas democráticas de la Comuna aparecen en un segundo plano: “La Comuna —escribía— dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas. Pero ni el gobierno barato, ni la “verdadera república” constituían su meta final; no eran mas que fenómenos concomitantes”. Y proseguía: “He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (27).

Pero lo cierto es que en el modelo (libertario) que Marx trazaba de la Comuna, el desarrollo y profundización de los derechos humanos es lo que caracterizaría a esta fórmula organizativa que venía a suponer el fin del antagonismo entre la sociedad civil y el Estado: “El régimen de la Comuna había devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía observiendo el Estado parásito, que se nutre a

(26) Ibid., pp. 364-5.

(27) K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*. Progreso Moscú, 1976, t. II, pp. 235-6.

expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento" (28). Ante todo, Marx concede una enorme importancia al derecho de sufragio universal que en la Comuna había de cumplir una función muy distinta de la que cumplía en la república burguesa: "En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo, en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios (...) Por otra parte, nada podía ser mas ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica" (29). Mas aún, podría decirse que lo que caracterizaría, según Marx, el modelo de la Comuna (el empleo del condicional tiene sentido, pues la experiencia de la Comuna fue tan breve que su organización nunca pasó de ser un proyecto) sería la profundización del sufragio universal: en sentido extensivo, ya que el sufragio universal habría de ser el procedimiento para elegir a todos cuantos desempeñasen funciones públicas, incluidos los jueces; y en sentido intensivo, pues la elección iría acompañada de un control en todo momento sobre los elegidos.

Y otro tanto cabría decir respecto a las medidas tomadas por la Comuna en el sentido de abrir todas las instituciones de enseñanza gratuitamente al pueblo, al tiempo que se emancipaban "de toda intromisión de la Iglesia y el Estado" (30). O respecto a la justificación, por parte de Marx, de las limitaciones al derecho de libertad de expresión decretadas por la Comuna, pues esta no podía "sin traicionar ignominiosamente su causa, guardar todas las formas y las apariencias de liberalismo, como si gobernase en tiempos de serena paz" (31).

Finalmente, es interesante analizar cual era la postura de Marx respecto al problema de la violencia. Marx justifica los actos de violencia a que se ve obligada a recurrir la Comuna apelando, aunque no sea explícitamente, al derecho de resistencia frente a la opresión: "la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores" es, argumenta, "la única guerra justa de la historia" (32).

No obstante, es preciso resaltar el caracter ambivalente con el que Marx se plantea el problema de la guerra y, en general, el de la

(28) Ibid., p. 235

(29) Ibid.

(30) Ibid., p. 234.

(31) Ibid., p. 242.

(32); Ibid., p. 252.

violencia. Así, en un discurso que pronuncia en Amsterdam, en 1872, afirmaba: “Conocemos la importancia que se debe atribuir a las instituciones, costumbres y tradiciones de los diferentes lugares; y no negamos que existen países como Estados Unidos, Inglaterra, y si conociera mejor vuestras instituciones agregaría Holanda, en que los trabajadores pueden lograr sus fines por medios pacíficos. Si esto es así, debemos reconocer también que, en la mayoría de los países del continente, nuestras revoluciones deberán apoyarse en la fuerza, a la cual será necesario recurrir por un tiempo para establecer el reino del trabajo” (33). Y, mas adelante, en 1878, condenará los dos atentados contra la vida de Guillermo I que habían servido de excusa para la promulgación por Bismarck de la ley antisocialista, mientras que, en 1881, expresaba su admiración por el ala terrorista del movimiento populista ruso.

Con el final de la Internacional (1873), Marx se retira “a su cuarto de trabajo”, pero dificultades de diverso tipo, especialmente su deteriorada salud, le impiden acabar la redacción de los libros segundo y tercero de *El Capital*. En los últimos años de su vida escribe, sin embargo, una obra teórica importante, especialmente desde la perspectiva jurídico-política, la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) en la que muestra su desacuerdo con el programa que significaba la reunificación de las dos fracciones del movimiento obrero en Alemania.

Marx sigue atribuyendo aquí un carácter subordinado al Derecho: “El Derecho —escribe— no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado” (34). Y en ello radica el fundamento de su crítica a las proclamas del Programa en el sentido de declarar que “todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo” o a un “reparto equitativo del fruto del trabajo”.

Sin embargo, Marx parece abandonar aquí (aunque su postura no sea del todo clara) la tesis de la extinción del Derecho y del Estado. Refiriéndose a la etapa de transición al socialismo, (a la dictadura del proletariado), una vez por tanto que han desaparecido las clases sociales, sigue hablando de que el Derecho aquí, “como todo Derecho”, es “el Derecho de la desigualdad” (35). Y sólo en la fase superior de la sociedad comunista “podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del Derecho burgues, y la sociedad podrá escribir

(33) Tomado de M. Rubel, cit., t. II, pp. 85 86

(34) K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1976, t. III, p. 15

(35) *Ibid.*

en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (36). Pero Marx parece reconocer la subsistencia, en la sociedad comunista, del Estado e, implícitamente, del Derecho: “Cabe, entonces, preguntarse —escribe poco después—: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿que funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado subsistirán entonces? Esta pregunta solo puede contestarse científicamente” (37).

El desprecio que muestra por los puntos del Programa que denomina “letanía democrática” no implica en absoluto que fuera partidario de la eliminación de la democracia, sino, por el contrario, de la necesidad de su profundización. Concretamente, la crítica de Marx se basa, por una parte, en que las reivindicaciones del Programa las considera insuficientes, ya que “cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya realizadas” (38) (por ejemplo, en Suiza o en Estados Unidos) y, por otra parte, en que resultan incongruentes, pues presuponen la república democrática y la soberanía popular, lo que no existía en el Estado prusiano de la época, ni exigían tampoco los redactores del Programa.

Por eso, cuando examina los derechos humanos contenidos en el Programa, está claro que lo que propugna es su profundización. Por ejemplo, en relación con la instrucción gratuita, se opone a la gratuidad de la enseñanza media que sólo podría favorecer a las clases burguesas. En relación con la libertad de enseñanza, critica el derecho a la “educación popular a cargo del Estado”, pues en opinión de Marx “lo que hay que hacer es substraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno o de la Iglesia” (39). Y, a propósito de la libertad de conciencia, estima que “el Partido obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado aquí su convicción de que “la libertad de conciencia” burguesa se limita a tolerar cualquier género de libertad de conciencia religiosa, mientras que él aspira a liberar la conciencia de todo fantasma religioso” (40).

(36) Ibid.

(37) Ibid., p. 23

(28) Ibid., p. 23

(39) Ibid., p. 25

(40) Ibid.

5. CONCLUSION

Resumiendo: Después de una corta etapa (hasta 1843) de defensa de los derechos humanos del liberalismo, el joven Marx mantiene una actitud inequívocamente hostil hacia los derechos humanos que interpreta como un aspecto más de la alienación humana. Posteriormente, en una fase que podríamos centrar en el *Manifiesto* y que iría hasta 1852, su postura es esencialmente ambigua: por un lado, otorga una gran importancia práctica a la conquista de los derechos humanos por el proletariado pero, por otro lado, los reduce a la categoría de medios, no de fines; es decir, les concede un valor más bien político que ético. Finalmente, en su etapa de madurez (a partir de 1853) y aunque no desaparezca del todo la ambigüedad a la que me he referido, su postura se va decantando para dar un valor cada vez mayor a los derechos humanos. Esta nueva actitud va acompañada de cambios teóricos importantes; fundamentalmente, del abandono de la tesis de la extinción del Derecho y del Estado (pero no de la religión) que parece sustituirse por la del carácter simplemente subordinado de la superestructura jurídico-política.

La aportación de Marx a los derechos humanos es esencialmente crítica (negativa, por así decirlo) pero de un valor fundamental. Marx ha mostrado, en forma difícilmente objetable, el carácter ideológico, abstracto, etc. de los derechos humanos del capitalismo y su naturaleza histórica, ligada a la aparición de dicha sociedad capitalista. Lamentablemente, no puso siempre el mismo énfasis en defender la idea de que los derechos humanos, al mismo tiempo que lo anterior, son también —excluida la propiedad privada en sentido capitalista— conquistas irrenunciables, fines en sí mismos, aunque puedan servir, al mismo tiempo, como medios para otros fines. Precisamente por su carácter final, ético, son también sumamente débiles, por lo que creo que no es exagerado afirmar que nunca están asegurados en ninguna sociedad, y por lo tanto precisan siempre de una defensa enérgica y nada ambigua.