

Manuel Atienza Rodríguez

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Alicante

MARX Y LOS
DERECHOS HUMANOS

PALESTRA EDITORES
LIMA - 2008

Manuel Atienza Rodríguez

MARX Y LOS DERECHOS HUMANOS

MANUEL ATIENZA RODRÍGUEZ

Primera edición peruana, marzo 2008

*Queda prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra sin el consentimiento expreso de
su autor.*

© Copyright : MANUEL ATIENZA RODRÍGUEZ

© Copyright 2008 : PALESTRA EDITORES S.A.C.
Calle Carlos A. Salaverry 187 Lima 18 - Perú
Telefax: (511) 719-7626 / 719-7627
E-mail: palestra@palestraeditores.com
Website: www.palestraeditores.com

Impresión y encuadernación:
Grández Gráficos S.A.C.
Mz. E Lt. 15 Urb. Santa Rosa de Lima - Los Olivos
www.grandezgraficos.com

DISEÑO DE CARÁTULA Y DIAGRAMACIÓN : Elizabeth A. Cribillero Cancho

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ N.º 2008-03629

ISBN:

Proyecto editorial N.º 31501220800123

Tiraje: 800

Impreso en el Perú

Printed in Peru

ÍNDICE GENERAL

Nota preliminar	7
-----------------------	---

1. PRESENTACIÓN:

Marxismo y derechos humanos.....	9
----------------------------------	---

2. DERECHOS HUMANOS Y ALIENACIÓN DEL HOMBRE

1. El Marx liberal.....	27
2. La ruptura con Hegel.....	40
3. La crítica a los derechos humanos de La cuestión judía.....	44
4. Una crítica ala crítica de Marx	54
5. La sagrada familia. Marxismo y utilitarismo	66

3. LOS DERECHOS HUMANOS, ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

1. Las tesis sobre Feuerbach	79
2. Los derechos humanos como ideología	84

3. El manifiesto comunista	101
4. La revolución del 48 y la Nueva Gaceta Renana.....	111
5. La situación francesa. Derechos humanos y república constitucional.....	119
6. Los derechos humanos: ¿medios o fines?	133

4. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA

1. El New-York Daily Tribune. Los derechos humanos en la historia de España.....	139
2. Crítica de la economía. Los Grundrisse. Libertad e igualdad en la sociedad burguesa.....	144
3. La Internacional. Los derechos humanos y la religión	161
4. El Capital: derechos humanos e intercambio de equivalentes	172
5. La comuna de París. El final de la Internacional	189
6. La crítica de Marx al Programa de Gotha	205

5. CONCLUSIÓN:

La crítica de Marx a los derechos humanos y las otras críticas	219
---	-----

NOTA PRELIMINAR

Mi lema: *De ómnibus dubitandum*

(hay que dudar de todo)

MARX, K

El presente libro tiene como objeto de estudio un tema que cuya importancia me parece manifiesto. He tratado de aproximarme a esta difícil cuestión con la mayor objetividad de que soy capaz, por lo que no he evitado los juicios personales.

Los dos primeros capítulos se corresponden a un artículo, “La crítica de Marx a los derechos humanos” que apareció publicado en la revista *Sistema*, N.º 37, Madrid, julio de 1980; pero el texto actual difiere en bastantes aspectos —en especial, de estilo— del anterior.

A lo largo de este trabajo creo que puede encontrarse algunas razones para no ser marxista y muchas más para no ser antimarxista. Pero lo que yo quisiera es que el lector no especializado encontrara alguna razón para seguir interesándose por Marx, para leer su obra y estudiarla, sin excesivos prejuicios.

Palma de Mallorca, 1982.

1

PRESENTACIÓN:

MARXISMO Y DERECHOS HUMANOS

Si se entiende por “ideología” un conjunto de ideas encaminadas a la acción, parece claro que tanto los derechos humanos como el marxismo son dos de las más importantes ideologías de nuestro tiempo, cuya importancia “práctica” quizás sólo pueda compararse con la del cristianismo. Sin embargo, tampoco parece discutible el hecho de que las relaciones entre el marxismo y los derechos humanos han resultado ser, durante mucho tiempo, considerablemente problemáticas, de la misma forma que tampoco ha sido pacífica la conexión de estas dos ideologías con el cristianismo. Esto último, a pesar de la afirmación frecuente (y creo que “ideológica” en un sentido peyorativo de este término) de que la aparición en la historia del cristianismo supuso la consideración del hombre como un ser libre e igual a los demás hombres. El propio Marx calificó en alguna ocasión a los derechos humanos de “cristianos”, aunque lo hizo para descalificarlos, para atribuirles un carácter abstracto, ilusorio y, en definitiva, falso.

Si se pretende usar la expresión “derechos humanos” con alguna precisión (a lo que, por cierto, ayuda decisivamente la perspectiva marxista), resulta necesario aceptar que tal concepto, y la realidad a la que alude, sólo puede resultar comprensible referido a un cierto tipo de relaciones: aquellas presididas por la libertad y

la igualdad —al menos y, quizás, sólo— formal entre los hombres, que sólo se produce con la modernidad y la aparición del sistema social burgués. Es decir, muchos siglos después de la entrada en la escena de la historia del cristianismo. Por eso, lo que quizás sí cabría afirmar —y esto es fundamentalmente lo que quiso decir Marx— es que la ideología de los derechos humanos aparece en la historia asociada a un tipo determinado de cristianismo: al protestantismo y, más concretamente, a ciertas sectas protestantes.

Dejando a un lado, al menos por el momento, al cristianismo, no cabe duda de que la tarea de definir “derechos humanos” y “marxismo” ofrece dificultades considerables, pero diferenciadas. En efecto, existen interpretaciones muy diversas de los derechos humanos y hoy incluso podría hablarse de una cierta pérdida de sentido del concepto desde el momento en que la expresión “derechos humanos” esta tan cargada de emotividad favorable que todas las ideologías políticas parecen estar de acuerdo en la afirmación de que los derechos humanos constituyen el contenido fundamental de la idea de justicia. Dicho de otra forma: a fuerza de significarlo todo (o, al menos, de usarse para justificarlo todo) los derechos humanos corren el riesgo de acabar por no significar nada. Con todo, siempre quedará la posibilidad de remitir para dar, al menos, una definición ostensiva de los mismos, a la Declaración de derechos del “buen pueblo” de Virginia de 1776, a la Declaración de derechos “del hombre y del ciudadano” de la Revolución francesa de 1789 y 1793 o a la Declaración “universal” de derechos humanos de la ONU de 1948. Y no nos sería muy difícil mostrar que todos estos textos —a pesar de algunas diferencias no despreciables— guardan entre sí coincidencias esenciales: los derechos humanos son, en todos los casos, los “derechos” (en un sentido algo metafísico de la expresión) de todos los hombres a disfrutar de determinadas libertades fundamentales en el plano individual, social, político, etc., y a ser tratados por igual o, al menos, a no sufrir discriminaciones en ciertos aspectos. Incluso cabría decir que la Declaración de la ONU, con sus desarrollos posteriores, ha configurado un conjunto normativo (aunque sea difícil de considerar siempre como una normatividad jurídica) que concita un consenso (y la sinceridad no importa a estos efectos) prácticamente universal.

El concepto de marxismo no tiene, desde luego, menor carga emotiva que el anterior, pero la emotividad es, en este caso,

enteramente polémica¹. No son pocos quienes piensan que, en las cuestiones ideológicas fundamentales, la distinción que puede trazarse con más sentido es la que separa a los marxistas de los antimarxistas, y —podría quizás añadirse— a unos y otros de los no-marxistas. Por eso, a diferencia de lo que ocurre con los derechos humanos, el marxismo no es una ideología de convergencia, sino de divergencia. Y hasta tal punto es así, que ni siquiera es fácil encontrar en ocasiones lo que puedan tener en común los diversos “marxismos”. Ello hace que la posibilidad de dar una definición ostensiva del mismo tropiece con dificultades considerables. Por ejemplo, podría lograrse acuerdo en que la ideología marxista (en un sentido, por cierto, más bien no-marxista de ideología) es la contenida en los textos de Marx, pero no es de pacífica aceptación si también debe extenderse a la obra de Engels, Lenin, Luxemburg, Kautsky, Gramsci, Mao, etc. E incluso —partiendo de un criterio muy restrictivo respecto a la cuestión anterior: adoptando una perspectiva *marxiana* más que *marxista*— cabría preguntarse si el marxismo queda definido por toda la obra de Marx o más bien habría que ir a buscarlo al “joven Marx”, al “Marx maduro”, al “Marx economista”, al “Marx filósofo”, etc. Concretamente, y por lo que se refiere a la cuestión de los derechos humanos, es posible distinguir, por lo menos, dos líneas de pensamiento “marxista” que luego desarrollaré: la primera trata de mostrar los elementos de continuidad existentes entre el liberalismo y el socialismo y ve en el marxismo el desarrollo y profundización de los derechos humanos clásicos; la segunda 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 y condena los derechos humanos como productos exclusivamente burgueses y capitalistas.

Por otro lado, el problema de las relaciones entre el marxismo y los derechos humanos no tiene sólo un interés práctico o político, sino también una considerable importancia teórica. La razón de esto último es la siguiente: en Marx (y en la tradición marxista) hay una

1 Cfr. ARANGUREN, J. L. L. *El marxismo como moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1968; y, sobre las dificultades de definir lo que sea el marxismo, CERRONI, U. “Marxismo y Derecho”. En: *La libertad de los modernos*, Martínez Roca, Barcelona, 1972.

serie de conceptos básicos: el concepto de alineación, de ideología, la contraposición sociedad civil-Estado político, la tesis de la dictadura del proletariado, de la necesidad del socialismo o de la extinción del Estado, etc., que dan la clave para comprender la actitud de Marx —y de los marxistas— sobre los derechos humanos; y, viceversa, el análisis de esta última cuestión arroja, en mi opinión, bastante luz para la comprensión y crítica de aquellos conceptos.

A pesar de ello, la cuestión de los derechos humanos en la obra de Marx —campo al que reduciré mi análisis en los capítulos siguientes— ha sido relativamente poco estudiada y por razones bastante comprensibles. La primera de ellas, y fundamental, es la actitud crítica (por emplear un calificativo suave) que Marx adoptó comúnmente contra el uso de expresiones como “justicia”, “deber”, “moral”, etc. Por poner algunos ejemplos: Cuando el comunista “utópico” Weitling participaba en 1846 en una reunión del Comité de Correspondencia que se celebraba en la Casa de Marx, éste replicaba a las apelaciones a “la justicia, la solidaridad y la ayuda mutua fraternal” formuladas por Weitling con un fulminante: “¡nunca jamás ayudó la ignorancia a nadie!”². En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, MARX escribe que el lema “liberté, égalité, fraternité” que presidía la república francesa salida de la revolución de 1848 no significaba otra cosa que las “inequívocas” palabras: “¡infantería, caballería, artillería!”³. Y, en fin, a lo largo prácticamente de toda su vida (desde los tiempos de la *Miseria de la filosofía* hasta los de *El capital*) Marx se enfureció ante los intentos de Proudhon de basar el socialismo en la “justicia”, en la “igualdad”, etc. Aunque este último nunca llegó a precisar el significado de tales términos, parece que por “justicia” entendía algo así como “intercambio de equivalentes”⁴, es decir, el principio que, según Marx (y como tendremos ocasión de ver con detalle más adelante) presidía las relaciones en la sociedad capitalista. Por lo tanto, la apelación a la justicia por parte de Proudhon (y Marx da la impresión de haber aceptado que no existía

2 Tornado de MCLELLAN, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, pp. 183 y 184, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1977.

3 MARX, K. “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En: MARX, K-ENGELS, F. *Obras escogidas*, tomo I, p. 294, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

4 Cfr. LICHTHEIM, G. *Breve historia del socialismo*, p. 83, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

otro uso posible del término) no sólo no era revolucionario, sino que suponía una ideología justificadora de las relaciones capitalistas⁵. A pesar de ello, parece también innegable que en toda la obra de Marx late un fuerte sentido moral⁶ y que en sus escritos abundan los juicios morales, aunque sólo sea implícitamente.

En segundo lugar, es preciso reconocer —lo que no es más que una consecuencia de lo anterior— que en la obra de Marx no existe nada que se parezca a una teoría de los derechos humanos. Y esto es así, a mayor abundamiento de lo dicho, porque tampoco parece existir una “teoría” (entendida la expresión en un sentido algo estricto) de Marx acerca del Estado, del Derecho o de la ética que son los tres sectores en los que se sitúa (interdisciplinariamente) la problemática de los derechos humanos⁷. Sin embargo, aunque no exista una teoría marxiana (ni marxista) de los derechos humanos, lo que sí existe es una crítica de Marx a los mismos que hoy sigue teniendo un gran valor, aunque en mi opinión no pueda aceptarse

5 Cfr. RUBEL, M. *Introducción a Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, tomo I, pp. 32-33, Amorrortu, Buenos Aires, 1974; KAMENKA, E. *Marxism and Ethics*, p. 5, Macmillan, Londres, 1969; BERLÍN, I. *Karl Marx*, pp. 17 y ss., y 151 y ss., Alianza Editorial, Madrid, 1973.

6 Cfr., por ejemplo, ARANGUREN, J. L. L., ob. cit.

7 La polémica sobre la existencia o no de una teoría marxista del Estado ha sido especialmente importante en Italia a partir de diversos trabajos, fundamentalmente, de CERRONI, COLETTI y BOBBIO. Una exposición del estado de la cuestión, con una toma de postura propia, puede encontrarse en ZOLO, D. *I marxisti e lo Stato. Dei classici ai contemporanei*, pp. IX y ss., Il Saggiatore, Milán, 1977.

El tema ha sido tratado también en España. Véase, por ejemplo, GARCÍA COTARELO, R. “Sobre la teoría marxista del Estado”. En: *Sistema*, N.º 20, Madrid, septiembre, 1977; DÍAZ, E. “Marx, el Derecho y el Estado”. En: *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, N.º 55, Madrid, 1979.

Sobre la teoría marxista del Derecho, pueden verse las contribuciones recientes de BOBBIO, N. “Appunti per la introduzione al dibattito su marxismo e diritto”. En: *Il problema della sazione. Società e diritto in Marx*, (varios autores), Bulzoni, Roma, 1978, que mantiene una postura escéptica al respecto, y de PAUL, W. “¿Existe la teoría marxista del Derecho?”. En: *Sistema*, N.º 33, Madrid, noviembre, 1979, quien da una respuesta decididamente positiva.

Y sobre la imposibilidad de encontrar en Marx un conjunto de proposiciones que integren (o en las que se pueda basar) una teoría ética, comparable a la ética utilitarista, intuicionista o existencialista, puede verse KAMENKA, E., ob. cit., Capítulo I.

en todos sus aspectos. Dicho de otra forma: la importancia de Marx en este campo (como ocurre, en general, en relación con el Derecho, el Estado o la ética) es fundamentalmente crítica (*negativa*, por así decirlo), pero no propiamente constructiva.

En tercer lugar, el análisis del problema de los derechos humanos en Marx es especialmente difícil, en cuanto que su actitud frente a los mismos fue, en mi opinión, considerablemente ambigua⁸, lo que no quiere decir exactamente que fuera inconsistente, aunque, desde luego, puede dar lugar a inconsistencias y, de hecho, ha permitido interpretaciones “marxistas” no sólo diferentes entre sí, sino también opuestas. La expresión paradigmática de esta contraposición es la conocida polémica entre Kautsky y Lenin al final de la segunda Internacional⁹, en donde se plantea y resuelve de manera sustancialmente distinta el problema de la relación entre socialismo y democracia.

La línea representada en 1918 por la interpretación “ortodoxa” de Kautsky podría remontarse a los últimos escritos de Engels¹⁰, al marxismo “revisionista” de Berstein y, en general, al pensamiento socialista centroeuropeo que recibe la influencia de la filosofía neokantiana: desde el “kantismo marxistizado” de K. Vorländer al “marxismo kantianizado” del propio Berstein, el “austromarxismo” de M. Adler, K. Renner, O. Bauer, etc.¹¹, y guarda una estrecha

8 Es curioso, por ejemplo, cómo Miliband, en un conocido trabajo de 1965: “Marx y el Estado”, en el libro colectivo con traducción e introducción de CAPPELLA, J. R. *Marx, el Derecho y el Estado*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, comienza refiriéndose al marxismo como a “un cuerpo de ideas extremadamente complejo y en absoluto ambiguo” (p. 49) para, unas pocas páginas más adelante, defender la tesis de que en la obra de Marx hay dos concepciones del Estado: una, la concepción primaria, según la cual el Estado sería un instrumento de la clase dominante; y otra, la concepción secundaria, según la cual el Estado es independiente de todas las clases y superior a ellas.

9 Sobre la polémica Kautsky-Lenin, véase el libro publicado por Editorial Grijalbo (México, 1975) con introducción de CLAUDIN, F., y que recoge *La dictadura del proletariado* de KAUTSKY y *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, de LENIN. Véase también, PECESBARBA, G. “El socialismo y la libertad”, en el libro colectivo, *Política y derechos humanos*, Fernando Torres, Valencia, 1976.

10 Cfr. ZOLO, D., ob. cit., pp. XXVIII-XXIX.

11 Cfr. ZAPATERO, V. *Marxismo y ética*, en *Socialismo y ética: Textos para un debate*, Editorial Pluma-Editorial Debate, Madrid-Bogotá, 1980.

semejanza con lo que defiende Jaures en Francia, Mondolfo en Italia y Fernando de los Ríos en España, en las primeras décadas del siglo, y con lo que hoy se entiende como humanismo socialista o socialismo democrático.

Engels, en la *Crítica del Programa de Erfurt*, de 1891, defiende —mucho más claramente de lo que nunca lo había hecho Marx— la posibilidad de una vía pacífica al socialismo, allí “donde la representación popular concentra en sus manos todo el poder, donde se puede hacer por vía constitucional todo lo que se quiera, siempre que uno cuente con la mayoría del pueblo”¹², es decir, en las repúblicas democráticas. Y añadía poco después: “está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de la república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución francesa”¹³.

Cuatro años después, en su “Introducción” a *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, de Marx, Engels hacía una auténtica apología del sufragio universal que en su opinión se había convertido de “medio de engaño” en “instrumento de emancipación” de la clase obrera¹⁴ y rechazaba la vía insurreccional como medio para llegar al socialismo, al tiempo que potenciaba en forma inequívoca la vía parlamentaria y legal: “La ironía de la historia universal lo pone todo patas arriba. Nosotros, los “revolucionarios”, los “elementos subversivos”, prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión. Los partidos del orden, como ellos se llaman, se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos”¹⁵.

Es importante, sin embargo, señalar que la “nueva” actitud de Engels no le impide seguir manteniendo una concepción fundamentalmente negativa acerca del Estado (mas negativa probablemente que la que Marx tuvo en sus “peores” momentos): “el Estado —escribía

Engels en 1891— no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo la monarquía”¹⁶, y cuyo destino no puede ser otro que su desaparición¹⁷.

Por su parte, Bernstein, en *Las grandes premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, de 1899, rechazaba explícitamente la tesis de la dictadura del proletariado y veía en el derecho de sufragio “la alternativa de una revolución violenta”¹⁸, pues, aunque el sufragio universal sólo era “una parte de la democracia”, con el tiempo —escribía— “obtendrá (...) las demás partes como el imán atrae las limaduras de hierro esparcidas”¹⁹. Bernstein consideraba al socialismo como el “legítimo heredero” del liberalismo, como “liberalismo organizador”²⁰, y veía en la Constitución francesa de 1793, con su Declaración de derechos, “la expresión lógica de las ideas liberales de la época, y —añadía— una simple mirada a su contenido muestra cuán poco se opone al socialismo”²¹.

Kautsky se había percatado ya, en una obra de 1892, *El programa de Erfurt ilustrado por K. Kautsky en su parte fundamental*, de la intervención cada vez mayor del Estado en la economía capitalista. Había rechazado como una utopía reaccionaria y antidemocrática la idea de un gobierno del pueblo y por el pueblo que prescindiera totalmente de la organización burocrática, en *La cuestión agraria*, de 1899, lo que significaba el rechazo de la tesis de la extinción del Estado y del Derecho. Pero seguía considerando como inevitables la victoria del proletariado y la llegada del socialismo. Y en *La vía al poder. Reflexiones sobre el desarrollo de la situación revolucionaria*, de 1909, establecía que la república, en el sentido más amplio de la expresión: la república democrática era la forma constitucional específica en la que podía realizarse el socialismo²².

12 ENGELS, F. “Contribución a la crítica del proyecto de Programa socialdemócrata de 1891”. En: MARX, K. - ENGELS, F, *Obras escogidas*, tomo 3, p. 455, Editorial Progreso, Moscú, 1976.

13 *Ibidem*, p. 456.

14 ENGELS, F. *Introducción* a MARX, K. “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”. En: MARX, K. - ENGELS, F, *Obras escogidas*, tomo I, p. 114, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

15 *Ibidem*, p. 121.

16 ENGELS, F. “Introducción de 1891 a La guerra civil en Francia”, de MARX, K. en MARX, K. - ENGELS, F, *Obras escogidas*, tomo 2, p. 199, Editorial Progreso, Moscú, 1976.

17 *Ibidem*, p. 200.

18 BERNSTEIN, E. Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. p. 128. Editorial Fontamara, Barcelona, 1975.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, p. 133.

21 *Ibidem*, p. 131.

22 Cfr. ZOLO, D., ob. cit., pp. 91 y ss.

En *La dictadura del proletariado*, de 1918, Kautsky se enfrenta polémicamente con Lenin, denuncia la dictadura de los soviets en Rusia como un gobierno arbitrario de una minoría y critica la interpretación que hacía Lenin de la “dictadura del proletariado”, pues, según Kautsky, Marx no entendía por tal una forma de gobierno, sino una situación política que no significaba la supresión de la democracia formal. Además, Kautsky defendía el sufragio universal e igual como el único sistema racional desde el punto de vista del proletariado, cuya arma más eficaz radicaba precisamente en su número²³. Para comprobar hasta que punto era profunda su discrepancia con Lenin en relación con el problema de la democracia, bastará con reproducir el siguiente texto de la obra de Kautsky que el propio Lenin cita para criticarlo: “Un régimen con tan hondas raíces en las masas —Kautsky se refiere al Estado de la época de transición— no tiene motivo alguno para atentar contra la democracia. No siempre podrá abstenerse de la violencia cuando se haga uso de ella contra la democracia. Sólo con la violencia puede contestarse a la violencia. Pero un régimen que sabe que cuenta con las masas usará de ella únicamente para *defender* la democracia y no para *suprimirla*. Cometería un verdadero suicidio si quisiera suprimir su base más segura, el sufragio universal, profunda fuente de profunda autoridad moral”²⁴. A lo que Lenin replicaba que, como todos los “demócratas burgueses”, Kautsky tomaba por igualdad real la igualdad formal. Y como, para Lenin, “no puede haber igualdad real, efectiva, mientras no se haya hecho totalmente imposible la explotación de una clase por otra” su conclusión era que “el explotador no puede ser igual que el explotado”²⁵.

Un año después, en *Terrorismo y comunismo. Una contribución a la historia natural de la revolución* (1919), Kautsky, además de denunciar el poder absoluto de los soviets como generador de una nueva burocracia y de una nueva sociedad de clases, defendía la idea de que las mejores condiciones para la educación del proletariado eran las que ofrecía el régimen democrático a través de la libertad de discusión, de comunicación, etc., mientras que la supresión de las

23 Cfr. *Ibidem*.

24 LENIN, V. I. “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”. En: *Obras escogidas*, tomo 3, p. 81, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

25 *Ibidem*, p. 81-83.

libertades civiles y políticas impedían, en su opinión, la maduración del proletariado²⁶.

En Italia, Mondolfo, ya en un artículo de 1906²⁷ en el que se advierte la influencia de Kautsky y de Jaurés²⁸, defendía la idea de que el movimiento socialista moderno era la continuación y consecuencia inevitable de la Revolución francesa y de sus Declaraciones de derechos. Y hasta tal punto era así que —según él—no existía ninguna contradicción entre el concepto de propiedad de la Declaración de derechos de la Revolución francesa y las tesis mantenidas por Marx en el Manifiesto Comunista. Según Mondolfo, si se interpreta la Declaración de acuerdo con las ideas de quienes fueron sus inspiradores teóricos: Locke, Rousseau y los economistas liberales, había que concluir que en aquel texto la propiedad se justificaba únicamente por el trabajo. Así, por ejemplo, la tesis de la propiedad común de los medios de producción estaba —en su opinión— contenida implícitamente en la obra de Locke, quien no había llegado a establecerla explícitamente por no haber distinguido entre la propiedad de los bienes de consumo y de los bienes de producción. Y el nexo entre Rousseau y Marx era aún más estrecho: Para Mondolfo, si Rousseau hubiera pensado en dar una fórmula de la propiedad, entendida como derecho natural deducido del concepto de hombre y del principio de personalidad, sólo habría podido adoptar la siguiente: a cada uno según su trabajo²⁹. En definitiva, para Mondolfo, el Manifiesto suponía “una filosofía del Derecho en la que están implícitas las ideas de justicia y libertad” y con esta afirmación se oponía a la interpretación de otro importante marxista italiano, A. Labriola, según la cual el Manifiesto no se apoyaba sobre “las dos diosas de la mitología filosófica”: la justicia y la libertad, sino sobre el proceso de formación y transformación de la sociedad”³⁰.

26 Cfr. ZOLO, D., ob. cit.

27 MONDOLFO, R. “Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti”. En: *Critica Sociale*, agosto-noviembre, 1906.

28 Cfr. TEGA, W. “Locke, Rousseau, Marx: Tra il diritto di natura e il comunismo”. En la obra colectiva: *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, pp. 105-135, La Nuova Italia, Florencia, 1979.

29 MONDOLFO, R., ob. cit., p. 348.

30 *Ibidem*, p. 234.

En una línea muy parecida a la de Mondolfo, Fernando de los Ríos, en *El sentido humanista del socialismo*, de 1926, insistía en que, para Locke, no “hay otro título de legitimidad para gozar de lo que se posee que el trabajo”³¹, y consideraba que en la Declaración de la Revolución francesa, el fundamento jurídico de las formas de propiedad no era otro que “la necesidad social”. Sin embargo, prescindiendo de que su interpretación del “socialismo económico” de Marx sea o no acertada³², el humanismo socialista y democrático del pensador español es explícitamente no marxista.

Esta dirección de pensamiento que propugna la necesaria conexión del socialismo con la democracia y que interpreta el socialismo como el desarrollo y profundización de los derechos humanos del liberalismo, es hoy francamente dominante en el pensamiento marxista; al menos en el marxismo de los países occidentales avanzados. Baste, como ejemplo de ello, el caso de E. Bloch, un autor que además ha realizado una difícil y discutible conjugación del pensamiento de Marx con el Derecho natural³³. A partir de varios escritos de la obra juvenil de Marx (que, dicho entre paréntesis, es la etapa de su pensamiento en que adopta una postura más crítica hacia los derechos humanos) Bloch llega a la conclusión de que Marx “estaba tan lejos de ser un crítico de la libertad que, por el contrario, interpretó la libertad como un glorioso derecho humano, en verdad como la base para su propia crítica de la propiedad privada. Ello explica las conclusiones que extrae: no libertad de propiedad, sino libertad respecto de la propiedad; no libertad de comercio, sino libertad respecto de la anarquía egoísta del comercio no reglamentado; no emancipación del individuo egoísta respecto de la sociedad feudal, sino emancipación de la humanidad respecto de cualquier tipo de sociedad de clases. Devuelve a la libertad, en cuanto esta se distingue de la propiedad, el prestigio auténticamente radical que le corresponde entre los derechos del hombre”³⁴.

31 DE LOS RÍOS, F. *El sentido humanista del socialismo*, p. 96, Editorial Castalia, escrito preliminar de DÍAZ, E., Madrid, 1976.

32 Cfr. el escrito preliminar de DÍAZ, E., ob. cit., pp. 27 y ss.

33 Cfr. BLOCH, E. *Derecho natural y dignidad humana*, Editorial Aguilar, Madrid, 1979, y el artículo de GONZÁLEZ VICEN, F. (traductor de la obra de BLOCH), “E. Bloch y el Derecho natural”. En: *Sistema*, número 27, Madrid, noviembre, 1978.

34 BLOCH, E. “El hombre y el ciudadano según Marx”. En el volumen colectivo,

La otra línea interpretativa, la representada por Lenin en su polémica con Kautsky, en 1918, tiene su origen en una tradición jacobina-blanquista a la que no fueron ajenos ni Marx (especialmente en el periodo en torno al *Manifiesto comunista*) ni, sobre todo —aunque pueda parecer paradójico, Engels. En *La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky*, Lenin enfatizaba los aspectos críticos de Marx respecto al Derecho, al Estado y a los derechos humanos. Según Lenin, mientras que en la etapa anterior a la dictadura del proletariado, las libertades burguesas podían considerarse como medios que el proletariado podía utilizar para su organización, en el estadio de la dictadura del proletariado ya no cabía hablar de derechos humanos, al menos en cuanto “derechos de todos los hombres”. Los explotadores burgueses no podían tener los mismos derechos que los explotados proletarios, en cuanto que no existía una situación de igualdad, sino de ventaja (en el campo cultural, técnico, etc.) a favor de la anterior clase dominante. La dictadura del proletariado —afirmaba Lenin—, aunque no significara necesariamente la abolición del derecho de voto para los burgueses, si que implicaba “la violación de la “democracia pura”, es decir, de la libertad y de la igualdad por lo que se refiere a esa clase”³⁵. Finalmente, en la sociedad plenamente socialista que había de seguir a la etapa anterior, los derechos humanos habrían dejado de tener sentido, ya que la consecución de la igualdad y de la libertad plenas significaría también la desaparición del Derecho y del Estado. En este punto, es importante destacar que Kautsky se encuentra entre los pocos autores marxistas que rechazaron la tesis de la extinción del Derecho y del Estado que, como veremos en su momento, no parece que haya sido sostenida por el Marx de la última época, aunque si por Engels³⁶.

Estas mismas ideas ya las había manifestado Lenin en *El Estado y la revolución*, de 1917. Allí había mantenido que el paso del Estado burgués al Estado proletario (la dictadura del proletariado) significaba la destrucción del Estado burgués mediante la violencia,

Humanismo socialista, p. 245, Editorial Paidós, Buenos Aires, cuarta edición, 1974.

35 LENIN, V. L. *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, ob. cit., p. 86.

36 Cfr. ZOLO, D. *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, pp. 17 y 18, De Donato, Bari, 1974 y *I marxisti e lo Stato*, ob. cit., p. XXXIII.

mientras que el paso del Estado proletario (“semi-Estado” lo llama Lenin) a la sociedad comunista significaba la extinción del Estado *tout court*. Y, a este propósito, Lenin prevenía contra el olvido de que “la destrucción del Estado es también la destrucción de la democracia, que la extinción del Estado implica la extinción de la democracia”³⁷, y daba la siguiente definición de democracia: “Democracia es el *Estado* que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una organización llamada a ejercer la violencia sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra”³⁸. Por otro lado, Lenin traía también a colación diversos pasajes de Engels (como hemos visto, también existen otros con un sentido totalmente opuesto) en los que este se había referido al sufragio universal como a un “instrumento de dominación de la burguesía”³⁹, en los que se apoyaba Lenin para acusar a los demócratas pequeños-burgueses, a los oportunistas, etc., de compartir ellos mismos “e inculcar al pueblo la falsa idea de que el sufragio universal es “en el Estado actual”, un medio capaz de revelar realmente la voluntad de la mayoría de los trabajadores y de garantizar su puesta en práctica”⁴⁰. Y como resulta lógico, la crítica al sufragio universal iba acompañada de la crítica al parlamentarismo, aunque Lenin distinguía —comentando la experiencia de la Comuna de París— entre parlamentarismo e instituciones representativas: “Las instituciones representativas continúan —Lenin se refería a la Comuna como modelo del Estado de transición—, pero desaparece el parlamentarismo como sistema especial, como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada para los diputados. Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aun la democracia proletaria; sin parlamentarismo, si puede y debe concebirse, si la crítica de la sociedad burguesa no es para nosotros una frase vacía”⁴¹.

Si duda, éstas son las ideas que inspiraron la *Declaración de derechos del pueblo trabajador y explotado*, de 4 de enero de 1918,

37 LENIN, V. I. “El Estado y la revolución”. En: *Obras escogidas*, ob. cit., tomo 2, p. 358.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*, p. 304.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 331.

en la que los derechos humanos clásicos aparecen sustituidos por la Declaración de la obligatoriedad del trabajo, de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, etc. Concretamente, la idea de la igualdad de derechos aparece negada en los siguientes términos: “la Asamblea constituyente estima que hoy, en el momento de la lucha final del pueblo contra sus explotadores, no puede haber lugar para estos últimos en ninguno de los órganos del Poder. El Poder debe pertenecer íntegra y exclusivamente a las masas trabajadoras y sus representantes plenipotenciarios, los Soviets de diputados obreros, soldados y campesinos”⁴².

Y es esta misma concepción de los derechos humanos la que aparece en el pensamiento jurídico soviético. Así resulta, por ejemplo, de la obra de Pasukanis, quizás el más importante teórico marxista del Derecho, eliminado físicamente durante las purgas de Stalin. En su *Teoría general del Derecho y marxismo*, escrita en 1924, Pasukanis interpretaba los derechos humanos como una ideología de carácter estrictamente burgués y capitalista: “el capitalismo industrial —escribía—, la Declaración de derechos del hombre, la economía política de Ricardo y el sistema de la detención temporal son fenómenos que pertenecen a una única y misma época histórica”⁴³. La idea de que todos los hombres son jurídicamente libres e iguales no es otra cosa —argumentaba Pasukanis apoyándose en textos de *El Capital*— que una exigencia planteada por la existencia de una sociedad, la sociedad burguesa capitalista, basada en relaciones entre hombres que intercambian mercancías⁴⁴. Pero esta libertad e igualdad, en cuanto que son formas ideológicas que distorsionan la realidad, dejan de tener sentido —al igual que el Derecho y el Estado— en la sociedad comunista en la que los hombres han dejado de relacionarse entre sí como poseedores de mercancías y la igualdad y la libertad han alcanzado una dimensión real.

Si el problema de los derechos humanos lo trasladamos de la obra de los marxistas a la del propio Marx (y ello es el objetivo de este libro), la dificultad que planteaba la existencia de diversas

42 LENIN, V. I. *Obras escogidas*, ob. cit., p. 550.

43 PASUKANIS, E. B. *Teoría general del Derecho y marxismo*. Traducción y presentación de V. Zapatero, Editorial Labor, Barcelona, 1976.

44 *Ibidem*, Capítulo VI (*Derecho y moral*).

interpretaciones “marxistas” sobre la cuestión no puede resolverse. Como ya he dicho anteriormente, Marx mantuvo siempre una cierta ambigüedad a la hora de enfrentarse con los derechos humanos: si por un lado se refirió a ellos — como hemos visto — en términos ciertamente sarcásticos, por otro lado les otorgo una gran importancia práctica. Precisamente por ello, la contraposición entre las dos líneas de pensamiento analizadas no puede resolverse mediante el expediente de declarar a una verdadera y a la otra falsa. En mi opinión, ambas reflejan o desarrollan aspectos que están en la obra de Marx, pero lo hacen de una manera parcial, unilateral.

Además, dicha ambigüedad no puede tampoco resolverse —aunque sí aclararse— distinguiendo diversas etapas en la obra de Marx en las que este habría mantenido una u otra postura. Marx no adoptó siempre el mismo punto de vista en relación con los derechos humanos, y aunque existe una importante continuidad en la evolución de su pensamiento, creo que en el mismo cabría distinguir los tres periodos siguientes con los que se corresponden los tres capítulos siguientes de este libro⁴⁵: tras 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 alineación humana (de ello me ocuparé en el capítulo segundo). Posteriormente, en una fase (objeto

de estudio en el capítulo tercero), 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 ciertos derechos humanos por parte del proletariado, pero, por otro lado, los reduce a la categoría de medios, no de fines; les concede un valor más bien político que ético. Finalmente (capítulo cuarto) en su etapa propiamente de madurez, a partir de 1853, y aunque no desaparezca del todo la ambigüedad a la que me he referido, la postura de Marx se va decantando para dar un valor cada vez mayor a los derechos humanos, al tiempo que aparecen cambios teóricos importantes como el abandono de la tesis de la extinción del Derecho y del Estado, que resulta sustituida por la del carácter simplemente subordinado de la “superestructura jurídico-política”.

Esta ambivalencia de Marx en cuanto al tratamiento del problema de los derechos humanos y de la democracia obedece, desde luego, a causas diversas. Algunas de ellas podrían considerarse como “externas” a su pensamiento: como es bien sabido, la sociedad capitalista que conoce Marx y su organización jurídico-política (el Estado liberal de Derecho) difiere en aspectos esenciales de las sociedades actuales de capitalismo avanzado, en las que el Estado (el Estado social de Derecho) desarrolla un papel cada vez más intervencionista en la vida económica y adopta también una actitud distinta hacia los derechos humanos que no entiende ya exclusivamente como libertades civiles y políticas, sino también como derechos de contenido económico, social y cultural. Pero otras son causas que podríamos llamar “internas” al propio pensamiento de Marx. Es decir, en su obra hay una serie de conceptos que, desde luego, no son ajenos a los condicionamientos externos en que se forjaron: la separación sociedad civil-Estado político, la tesis de la extinción, el economicismo —presente, al menos, en algunos textos fundamentales— el carácter en todo caso subordinado del Derecho y del Estado, la consideración de la llegada del socialismo como una necesidad objetiva, etc., que son auténticos obstáculos para una consideración abiertamente positiva de los derechos humanos. Por eso, aunque el marxismo actual haya asumido, en general, la defensa sin reticencias de los derechos humanos y de la democracia, no siempre ha procurado remover o ha tenido conciencia (en la medida en que trataba de permanecer fiel a Marx) de los obstáculos teóricos intrínsecos —y no meramente circunstanciales— presentes en su obra.

⁴⁵ Para esta periodización de los escritos de Marx he tenido muy en cuenta: GUASTINI, R. *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Il Mulino, Bolonia, 1974 y “Alcune tappe del pensiero di Marx sullo Statu”. En: *Problemi del socialismo*, N.º 16-17, 1973. Guastini diferencia las siguientes etapas en la obra de Marx: entre 1842 y comienzos de 1843, la concepción —iusnaturalista— del Derecho y del Estado de Marx se centra en el concepto de “naturaleza de la cosa”; entre 1845 y 1847, Marx “rompe” con su anterior conciencia filosófica, funda con Engels la concepción materialista de la sociedad y de la historia y concibe el Derecho y el Estado como “superestructuras”; a partir de aquí se desarrolla la etapa propiamente de madurez en donde podrían distinguirse tres momentos diferentes: el análisis concreto de situaciones políticas concretas que lleva a cabo entre 1848 y 1852; las obras dedicadas a la crítica de la economía política, y los últimos escritos políticos sobre la Comuna de París y el Programa de Gotha. La periodización efectuada por Guastini es sumamente interesante y de un gran valor expositivo, pero me parece que su tesis de la “ruptura” en los textos de Marx a partir de *La ideología alemana* (1845-1846) —tesis tomada de Althusser y que Guastini utiliza para enfrentarse polémicamente a las interpretaciones de la escuela de Della Volpe— no puede aceptarse.

Lo cierto es que si hoy no se puede pretender construir una teoría —y una práctica— crítica y progresista de los derechos humanos sin contar con Marx, una teoría que sólo —o fundamentalmente— pretendiera basarse en él resultaría inevitablemente coja. Nadie que busque acercarse a este o cualquier otro problema perteneciente al campo del Derecho, del Estado o de la ética en general puede eludir la necesidad de buscar *fuera* de Marx —y a veces, incluso contra Marx— muchos de los conceptos teóricos, de las actitudes éticas, etc., que nos permitan entender mejor la realidad para poder cambiarla, como quería Marx⁴⁶.

Hoy está incluso de moda hablar de la crisis del marxismo, incluyendo desde luego, el propio pensamiento de Marx. Personalmente considero que, transcurrido prácticamente un siglo desde su muerte y después de haber influido —de una u otra manera— en todos los pensadores posteriores a él, Marx se ha ganado el derecho al tratamiento de un clásico. Es decir, a un tratamiento distante; distantemente crítico. Al fin y al cabo, si Marx adoptó como su lema favorito la frase “hay que dudar de todo”, no veo ninguna razón por la que no debamos dudar también de él.

46 Cfr. BOBBIO, N. *Appunti...*, ob. cit., p. 130.

2

DERECHOS HUMANOS Y ALIENACIÓN
DEL HOMBRE

1. EL MARX LIBERAL

Karl Marx nació en 1818, en Tréveris (Renania), en una familia judía que descendía de rabinos por ambas ramas. Según su biógrafo McLellan¹, casi todos los rabinos de Tréveris, desde el siglo XVI en adelante, fueron antepasados suyos. Sin embargo, su padre, abogado de ideas liberales y racionalistas, se había convertido al protestantismo (religión minoritaria en una región predominantemente católica) poco antes del nacimiento de Karl, para poder seguir ejerciendo su profesión. La conversión estuvo lejos de ser traumática, pues Heinrich Marx profesaba un deísmo abierto, inspirado en las ideas francesas de la Ilustración, que transmitió a su hijo Karl hasta que este se hizo ateo, cosa que, por cierto, ocurrió muy pronto.

Además de la de su padre, Marx recibió también la influencia

—en los primeros años de su formación— del que luego sería su suegro, el barón Ludwig von Westphalen, hombre sumamente culto y de ideas liberales y progresistas que, entre otras cosas, dio a conocer a Marx la obra del socialista “utópico” Saint Simon.

Después de realizar estudios en su ciudad natal, Marx se trasladó en 1835 a Bonn para estudiar Derecho y, un año después, a Berlín, en donde permanece durante más de cuatro años. En Berlín, además de cultivar la poesía, de llevar una vida (como había hecho ya en Bonn) bastante agitada y de demostrar (lo que será una constante en él) su incapacidad para la administración económica y su propensión al despilfarro, entra en contacto con la filosofía de Hegel —entonces la filosofía oficial en Berlín— e ingresa en un club de jóvenes hegelianos, el club de los doctores berlineses² que efectuaban una interpretación liberal y progresista (“izquierdista”) de Hegel y que encabezaba Bruno Bauer con el que Marx traba una estrecha amistad que no durará mucho.

En la universidad de Berlín, asiste a diversos cursos de Derecho. Los que más le interesaron —aunque por motivos diferentes— fueron los que impartían el neohegeliano y liberal E. Gans, sobre Derecho penal y F. K. von Savigny, el principal representante de la escuela histórica del Derecho. Marx intenta por aquella época construir un sistema de filosofía del Derecho, pero tiene que abandonar la empresa ante la imposibilidad con la que se encuentra de resolver (metafísicamente) el conflicto entre el ser y el deber ser.

La relación de Marx con la escuela histórica, la dirección de pensamiento con la que surge la ciencia jurídica moderna en Alemania a comienzos del XIX y que, entre otras cosas, negaba los derechos humanos desde posturas antiliberales y reaccionarias, es de un gran interés. En un artículo que publica en 1842 en la *Gaceta Renana de Colonia* (de la que luego se hablara) y titulado “El manifiesto de la escuela histórica del Derecho”³, dirigía una

¹ Cfr. McLELLAN, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, p. 11, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1977. Para los datos biográficos de Marx he tenido en cuenta, además de esta obra, la clásica biografía de MEHRING, F. *Carlos Marx. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1975 y la de I. BERLÍN, *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

² Sobre la ubicación del joven Marx dentro de la filosofía neohegeliana de la época, cfr. GONZÁLEZ VINCÉN, F. “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”. En: *Sistema*, N.º 40, Madrid, enero, 1981.

³ El artículo aparece el 9-VIII-1842. Las referencias de los artículos de Marx en la *Gaceta Renana* las tomo de la edición italiana de FIRPO, L. *MARX, K. Scritti politici giovanili*, Einaudi, Turín, 1950 (reimpresión, 1975). En breve

dura crítica contra G. Hugo, usualmente considerado como el precursor de la escuela. Para Hugo —comentaba irónicamente Marx— “toda existencia tiene el valor de una autoridad, toda autoridad tiene para él el valor de un fundamento”⁴. “Si con razón —añadía poco después— se debe considerar a la filosofía de Kant como la teoría alemana de la revolución francesa, el Derecho natural de Hugo es entonces la teoría alemana del *ancien régime* francés”⁵. Y en su “Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel”, que se publica en los *Anales franco-alemanes*, en 1844, se referirá a la escuela histórica del Derecho como “una escuela que legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer, una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el látigo cuando éste es un látigo antiguo”⁶.

González Vicén tiene razón, en mi opinión, al considerar que la crítica de Marx no es en realidad una crítica contra una “escuela”, es decir, contra “un núcleo de pensamiento articulado y sostenido por autores determinados”, sino “*un ataque de principio contra una ideología*”⁷: la ideología justificadora de la Restauración y del Estado prusiano de la época que entraba en contradicción flagrante con la que representaba la izquierda hegeliana. Por otro lado, la crítica de Marx no era sólo la de un hegeliano de izquierdas más, sino que formaba parte del proceso de deformación de su pensamiento original, “cuyo trasfondo no es otro que la fundamentación de su nueva noción de la filosofía como parte integrante del mundo real y como predicado revolucionario para la transformación de este mundo”⁸.

aparecerá una traducción castellana de estos trabajos de Marx, a cargo de J. VERMAL, L. en Fernando Torres Editor, Valencia.

4 *Ibidem*, p. 160.

5 *Ibidem*, p. 161.

6 MARX, K. *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, con notas aclaratorias de R. Mondolfo, Editorial Nueva, Buenos Aires, segunda edición, 1968, p. 13.

7 GONZÁLEZ VICÉN, F. “Marx y la escuela histórica”. En: *Sistemas*, N.º 43-44, Madrid, septiembre, 1981, p. 12.

8 *Ibidem*, pp. 15-16, subrayado en el original. Sobre Marx y la escuela histórica, vease también, GUASTINI, R. *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società* pp. 51-70. II Mulino, Bolonia, 1974; y W. PAUL, “Marx versus Savigny”. En: *Anales de la cátedra F. Suárez*, N.º 18-19, Granada, 1978-79, pp. 243-269.

Volviendo al Marx de la universidad de Berlín, es importante dejar constancia de que, hacia 1838, había trasladado su interés del Derecho a la filosofía y así, en 1839, empieza a escribir una tesis doctoral sobre la filosofía epicúrea, con la intención de hacer carrera universitaria. Sin embargo, aunque lee su tesis —de la que luego se hablara ocasionalmente— en abril de 1841, su vinculación con Bruno Bauer, quien propugnaba un ateísmo —compartido por Marx— que le había supuesto la pérdida de su puesto docente, cortaba también a Marx cualquier posibilidad de conseguir un nombramiento como profesor.

Así las cosas, decide dedicarse al periodismo y comienza a colaborar en la *Gaceta Renana* de Colonia, órgano de la burguesía liberal de aquella región. Marx fue redactor del periódico desde enero de 1842 y su director desde octubre de este año hasta marzo de 1843, en que la censura suprimió la publicación.

Los escritos de esta época (los anteriores a la *Crítica de la filosofía del Derecho público de Hegel*, de 1843) integran lo que podría llamarse el Marx “prejuvenil”, el Marx que desde una perspectiva radical-liberal cree todavía —como Hegel— en el Estado defensor de las libertades, pero no en el Estado prusiano, sino en el Estado “ideal” o “racional”, que significaba ya una superación de aquel⁹. Consecuentemente, Marx defenderá todos los derechos humanos del liberalismo: la libertad de prensa, la libertad religiosa, la igualdad ante la ley, etc., ya que estas reivindicaciones, junto con la adopción de medidas para la expansión de la industria y el comercio (el subtítulo del periódico era “Por la política, el comercio y la industria”) eran intereses prioritarios de la burguesía progresista renana. Un dato interesante a tener en cuenta es que Renania, que había sido anexionada por Francia durante las guerras napoleónicas y en donde continuaba vigente el *Code Napoléon*, era entonces la región alemana más desarrollada y con mayor tradición liberal.

Para darse cuenta del liberalismo de Marx de esta época, basta con considerar que las ideas que constituyen para él el fundamento del Derecho y del Estado “racionales” son la libertad y la igualdad. Ambas nociones, que presenta como estrechamente ligadas entre

9 Cfr. DÍAZ, E. “Marx, el Derecho y el Estado”. En: *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, N.º 55, p. 45, Madrid, 1979.

sí, contienen una considerable dosis de idealismo (Marx es, en estos escritos, un autor iusnaturalista) pero de un idealismo que no trata de justificar la realidad, sino de cambiarla.

En un artículo de 1842, Marx caracterizaba al feudalismo como “el reino animal del espíritu (...) la única igualdad —decía— que tiene lugar en la vida real de los animales es la igualdad de un animal con los otros de la misma especie, de la especie definida con ella misma; no ya la igualdad del género”. En los animales —añadía— la comunidad del género sólo se muestra en el comportamiento hostil de las diversas especies que hacen valer unas contra otras sus propias diferencias específicas. Por el contrario, el Derecho “humano” (el hombre es para Marx —como luego veremos— un auténtico ser genérico) constituye “la existencia de la libertad”¹⁰. Dicho de otra forma: mientras que el Derecho estamental propio del feudalismo carece de universalidad y de necesidad, el “Derecho humano”, propio de la época moderna, que no hace distinción entre los hombres, es un Derecho de libertad y de igualdad.

Y si el Derecho se reducía a libertad e igualdad, lo mismo ocurrirá con el Estado. Para Marx, la filosofía moderna que examinaba al Estado “desde el punto de vista humano” (con ello aludía a la filosofía de Maquiavelo, Campanella, Grocio, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Fichte y Hegel) deducía el Estado “de la idea de universalidad”. Es decir, el Estado representaba la esfera de la generalidad —de los intereses generales— y por tanto de la igualdad. El Estado era “el gran organismo en el que deben realizarse las libertades jurídica, moral y política, y en el que el ciudadano individual, obedeciendo a las leyes del Estado [la influencia de Rousseau aparece aquí especialmente acusada] no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana”¹¹.

En particular, Marx ponía el énfasis en la libertad como fundamento del Derecho. La libertad era la ley natural por excelencia: de la libertad humana general derivaban las demás libertades concretas. “Las leyes —escribía— no son medidas represivas contra

la libertad, del mismo modo que la ley de la gravedad no es una medida represiva contra el movimiento (...) las leyes son, más bien, las normas positivas, claras y universales, en las que la libertad ha obtenido una existencia impersonal, teórica, independiente del arbitrio del individuo. Un código de leyes es la biblia de la libertad de un pueblo”¹². Y poco después añadía: “La falta de libertad (...) es el verdadero y propio peligro mortal para el hombre”¹³.

Consecuentemente con ello, defenderá, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa que consideraba iba unido al principio de la aconfesionalidad del Estado. En su opinión, la existencia de un Estado religioso atentaba necesariamente contra las confesiones religiosas particulares, contra las confesiones no oficiales. El Estado confesional se oponía, por ello, a la libertad (a la igual libertad) en materia religiosa. Y Marx señalaba a este propósito como los habitantes católicos de Irlanda o los hugonotes antes de la Revolución francesa (en cuanto ejemplos de religiones minoritarias) no apelaban, para defender sus derechos, “a la religión, porque su religión no era la del Estado, sino a los “derechos de la humanidad”¹⁴. Como veremos, en sus obras posteriores no se conformará ya con la crítica del Estado confesional, sino que considerará que el Estado democrático, el Estado ateo y defensor de la libertad religiosa, se basa, sin embargo, en la religión y debe —al igual que esta— ser suprimido.

Marx también se refirió en diversas ocasiones a la libertad de prensa y a la censura, especialmente en una serie de artículos que aparecen en mayo de 1842 en la *Gaceta Renana*: “Debates sobre la libertad de prensa”. Según Marx, “la libertad se identifica de tal manera con la naturaleza del hombre que hasta sus adversarios la realizan, aunque combatan su realidad”. Y añadía: “Nadie combate la libertad: a lo sumo combate la libertad de los otros. Por lo tanto, cualquier forma de libertad existió siempre, unas veces como privilegio particular y otras como derecho general (...). No se trata de preguntar si la libertad de prensa debe existir, ya que siempre existe,

10 MARX, K. “Debates sobre la ley contra los hurtos de leña”. En: *Gaceta Renana*, 25-X-42, en FIRPO, L., ob. cit., pp. 185-86.

11 MARX, K. Editorial del número 171 de la Gaceta de Colonia, *Gaceta Renana*, 10-VII-42, en FIRPO, L. cit., p. 155.

12 MARX, K. “Debates sobre la libertad de prensa”. En: *Gaceta Renana*, 12-V-42, en L. FIRPO, ob. cit., p. 105.

13 *Ibidem*, p. 108.

14 MARX, K. *Editorial...*, ob. cit., p. 152.

se trata de saber si la libertad de prensa es privilegio de algunos individuos o del género humano. Se trata de preguntar si lo que es un delito para unos puede ser un derecho para otros”¹⁵. Y poco después afirmaba: “la verdadera censura fundada sobre la propia naturaleza de la libertad de prensa es la crítica: esta es el tribunal que la libertad de prensa instituye en su propio seno”¹⁶. “La ley sobre la prensa es —concluía— el reconocimiento legal de la libertad de prensa. Es Derecho en cuanto es la existencia positiva de la libertad (...). Allí donde la ley es realmente tal, es decir, existencia de la libertad, ella es la verdadera existencia de la libertad, la verdadera existencia de la libertad humana”¹⁷.

Es interesante señalar que Marx utiliza, a propósito de la censura, un tipo de argumentación (la argumentación medios-fines) de gran importancia para comprender su postura sobre los derechos humanos. Pero aquí, Marx no considera a los derechos humanos, a la libertad de prensa (como hará en sus obras posteriores —especialmente en las del periodo 1847-1852) como medios para conseguir un fin superior. “La censura misma —escribía— reconoce que no es un fin en sí misma, que no es nada bueno en sí, sino que se basa en este principio: ‘El fin justifica los medios’. Pero un fin que necesita recurrir a medios injustos no es un fin justo”¹⁸. “La primera libertad de la prensa —escribe en otro artículo— consiste en no ser un oficio”¹⁹. “Con la falta de libertad de prensa, todas las otras libertades son ilusorias”²⁰.

Marx ya había criticado la censura en un artículo que había enviado a A. Ruge, en febrero de 1842, para ser publicado en los *Anales alemanes* de Berlín, y que por dificultades con la censura aparecerá en la revista *Anekdotas*, editada en Suiza, en febrero de 1843. En estos “Comentarios sobre las últimas disposiciones prusianas sobre la censura”, Marx sostenía que la censura estaba en oposición con el “Estado ético”, pues no podía basarse en leyes objetivas, en leyes que partieran de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, sino en

el arbitrio. Las disposiciones sobre la censura no tenían por objeto propiamente acciones, sino intenciones, y en consecuencia eran “leyes del terrorismo”; no eran propiamente leyes, sino privilegios²¹. Las disposiciones sobre la censura —escribía— “quieren proteger la religión, pero se oponen al principio más universal de todas las religiones, es decir, a la santidad e invulnerabilidad de la conciencia subjetiva”²². Y después de criticar el papel ilegítimo que asignaban a la burocracia y a los funcionarios, terminaba su artículo afirmando que “la cura radical para la censura sería su abolición”²³.

E igualmente, en sus escritos de enero de 1843 sobre la crisis económica de los viticultores del Mosela —uno de los trabajos que, junto con otro que tenía por objeto la crítica de una ley sobre los hurtos de leña, le llevaron a Marx, según el mismo escribió en el *Prefacio* de 1859, a ocuparse de las cuestiones económicas— defendía la necesidad de una “prensa libre” que permitiera una discusión libre y publica sobre las condiciones de la región del Mosela. En el ámbito de la prensa —escribía— la Administración y los administrados pueden criticar sus principios y exigencias, “pero no ya dentro de una relación de subordinación, sino en un plano cívico de paridad, no ya como personas, sino como fuerzas intelectuales, sobre bases conceptuales”²⁴. Y añadía: “la ‘prensa libre’ es el producto de la opinión pública y al mismo tiempo contribuye a producir esta misma opinión pública; es capaz de transformar un interés particular en interés general, es capaz de hacer de las privaciones económicas de la región del Mosela el objeto de la atención y de la simpatía general de la patria, es capaz de mitigar la crisis por el hecho de que reparte entre todos la sensación de crisis”²⁵.

En octubre de 1842, la *Gaceta Renana* había publicado un proyecto secreto del gobierno para reformar la ley del divorcio que contribuyó poderosamente a indisponer al periódico con el gobierno. En diciembre, Marx escribía un artículo sobre este tema, “El

15 MARX, K. *Debates sobre la libertad de prensa*, ob. cit., pp. 96-97.

16 *Ibidem*, p. 101.

17 *Ibidem*, p. 105.

18 MARX, K. “Debates...”, ob. cit., p. 107, *Gaceta Renana*, 15-V-42.

19 MARX, K. “Debates...”, ob. cit., p. 121, *Gaceta Renana*, 19-V-42.

20 *Ibidem*, p. 128.

21 MARX, K. *Comentarios sobre las últimas disposiciones prusianas sobre la censura*, en L. Firpo, ob. cit., p. 39.

22 *Ibidem*, p. 41.

23 *Ibidem*, p. 53.

24 MARX, K. “Justificación del corresponsal del Mosela”. En: *Gaceta Renana*, 19-I-43, en L. Firpo, ob. cit., p. 317.

25 *Ibidem*.

proyecto de ley sobre el divorcio”, en el que criticaba las nuevas propuestas que trataban al matrimonio “no como institución moral, sino religiosa y eclesiástica, llegando así a desconocer el carácter civil del matrimonio”²⁶. A continuación, criticaba a quienes veían en la institución solamente la voluntad o, más exactamente, el arbitrio individual y no la voluntad del matrimonio, su sustancia moral. El legislador —escribía Marx— “debe considerarse, por el contrario, como un científico de la naturaleza. No hace las leyes, no las descubre; solamente las formula; expresa en leyes conscientes y positivas las íntimas leyes de las relaciones espirituales”²⁷. Con ello, expresaba una concepción del Derecho característicamente iusnaturalista y en abierta oposición al positivismo jurídico. El Derecho no era una creación arbitraria del legislador, sino la expresión de la naturaleza de la cosa.

A pesar de ello, concluía su artículo defendiendo el divorcio. El matrimonio —sostenía el hegeliano Marx— es indisoluble según su concepto, pero sólo según su concepto: “un verdadero Estado, un verdadero matrimonio, una verdadera amistad son indisolubles, pero ningún Estado, ningún matrimonio, ninguna amistad se corresponde exactamente con su concepto”²⁸. Es decir, Marx interpretaba a Hegel en el sentido de considerar que “no todo lo real, lo empírico, es racional”. Por eso, entendía que el divorcio no era otra cosa que la declaración de que un matrimonio había quedado roto, de que “su existencia no es ya más que apariencia y engaño”²⁹. Pero no era el arbitrio del legislador, ni el de los particulares, sino “la naturaleza de la cosa” la que deberá decidir si un matrimonio había muerto o no.

La defensa de la generalidad y de la igualdad como características del Derecho y del Estado “rationales” es la base de su razonamiento en un famoso artículo sobre la ley contra los hurtos de leña en el que analiza por primera vez la cuestión de la propiedad

privada³⁰. La promulgación de la ley criticada por Marx se enmarcaba dentro del proceso de establecimiento del capitalismo que tenía que imponer su concepción de la propiedad frente a los últimos restos de la propiedad común del suelo. Marx defendía entonces las “costumbres de la pobre gente” a recoger la leña caída de los árboles y que la nueva ley dictada por la Dieta tipificaba como delito. Naturalmente, la defensa en este caso del Derecho consuetudinario no implicaba la aceptación de la tesis de la escuela histórica, según la cual la costumbre tenía un carácter prioritario frente a la legislación (para la escuela histórica, la costumbre, en cuanto manifestación del “espíritu del pueblo” era, incluso, la única fuente jurídica). Por el contrario, la argumentación de Marx se basaba en criticar, por un lado, las costumbres de los privilegiados que contradecían la generalidad e igualdad propias de la ley y que por tanto no eran racionales: “el Derecho consuetudinario nobiliario se opone por su propio contenido a la forma de ley general (...) en cuanto contrasta (...) con la forma de la ley, con su universalidad y necesidad, demuestra precisamente que se trata de Derecho consuetudinario y que no pueden valer en oposición a la ley”³¹; y, por otro lado, en contraponer dichos privilegios a las costumbres de las pobres gentes que eran racionales, es decir, no eran contrarias al Derecho, aunque les faltase la forma legal. Y Marx explicaba cómo se había llegado a esta situación al describir el proceso de transformación de los privilegios en derechos: “En relación con el Derecho privado las legislaciones más liberales se limitaron a formular en forma universal los derechos que encontraban existentes: donde no encontraban ninguno no formularon ninguno (...) Su modo de proceder era justo en relación con quienes disfrutaban de costumbres extrañas al Derecho, pero era injusto en relación con quienes gozaban de costumbres sin la existencia de un derecho correlativo”³².

Es, en el fondo, la misma argumentación que emplea para criticar la representación por órdenes o por estamentos, vigente en las Dietas de los diversos Estados alemanes y que atentaba claramente

26 MARX, K. “El proyecto de ley sobre el divorcio”. En: *Gaceta Renana*, 19-XII-42, en FIRPO, L., ob. cit., p. 244. Sobre este artículo de Marx, véase GONZÁLEZ VICÉN, F. “Karl Marx sobre el divorcio”. En: *El País*, 23-XI-1980.

27 MARX, K., ob. cit., p. 245.

28 *Ibidem*, p. 248.

29 *Ibidem*, p. 247.

30 MARX, K. “Debates sobre la ley contra los hurtos de leña”. En: *Gaceta Renana*, 25-X-42. Sobre este artículo de Marx puede verse, R. GUASTINI, *Marx, Dalla...*, ob. cit., pp. 70-93.

31 MARX, K., ob. cit., p. 186.

32 *Ibidem*, p. 188.

contra el principio de la igualdad ante la ley³³. Se ha discutido si la crítica de Marx tenía lugar desde el punto de vista del Estado representativo, o bien desde la perspectiva de la democracia directa³⁴, y la verdad es que su postura al respecto no resulta del todo clara. Al final de esta serie de artículos a los que me estoy refiriendo, escribía, por ejemplo: “ser representado es en general algo mezquino; sólo lo que es material, sin espiritualidad, esclavo, incierto, tiene necesidad de representación: pero ninguno de los elementos que componen el Estado puede ser material, sin espiritualidad, esclavo, incierto. La representación no se concibe como representación de ningún otro elemento que no sea el pueblo mismo, sino únicamente como su autorrepresentación, como un asunto del Estado que, lejos de ser la única y excepcional actividad política del pueblo, se diferencia de las otras manifestaciones de la vida pública sólo por la universalidad de su propio contenido”³⁵. Y en la *Crítica de la Filosofía del Derecho público de Hegel*, de 1843 (de la que me ocuparé en el siguiente apartado), Marx declarará explícitamente que el problema no era el de si la sociedad civil debía ejercer el poder legislativo por medio de delegados o si todos debían participar individualmente en el mismo, sino que la cuestión radicaba en lograr la extensión y la generalización tan grande como fuera posible del derecho de sufragio activo y pasivo, es decir, de los derechos políticos³⁶.

Pero lo que parece en todo caso claro es que la crítica de Marx en este periodo que ahora se analiza se basaba en que —para él— los órdenes, los estamentos, introducían un elemento de particularidad en el Estado; es decir, introducían los intereses particulares en lo que debería ser la esfera de los fines y de los intereses generales y, por tanto, iguales: “Por su propia composición las Dietas no son otra cosa que una sociedad de intereses particulares, que gozan del privilegio de hacer valer sus propios límites particulares contra el

33 MARX, K. “Sobre los Comités de los ordenes en Prusia”. En: *Gaceta Renana*, 11, 20 y 31-XII-42, en L. Firpo, ob. cit.

34 Cfr., respectivamente, GUASTINI, R. *Marx, Dalla...*, ob. cit., pp. 42-44 y 95-101, y ZOLO, D. *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, pp. 80-81, De Donato, Bari, 1974.

35 MARX, K. *Sobre los comités...*, ob. cit., p. 266.

36 Cfr. MARX, K. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 150, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Estado y, por tanto, representan la constitución legítima en el Estado de elementos antiestatales”³⁷.

Volviendo al tema de la propiedad privada, es importante señalar claramente que Marx, en el artículo sobre la ley contra los hurtos de leña, no niega en realidad la legitimidad de este derecho (uno de los derechos *naturales* del hombre de las Declaraciones americanas y francesas), sino que se limita a criticar las consecuencias injustas a que puede conducir el abuso de la propiedad. En efecto, para Marx, “el excesivo respeto por el interés de la estrecha propiedad privada” degrada al Estado a la categoría de medio: “el interés privado del propietario forestal se considera como el fin del mundo”, con lo cual el Estado se convierte en la propiedad privada del propietario, y de todo lo cual resulta la “victoria del egoísmo contra los atentados al egoísmo”³⁸. Y esta crítica la conecta, precisamente, con el hecho de que la Dieta que había dictado la ley sólo representaba los intereses privados de los propietarios forestales: “si aquí aparece claro que el interés privado degrada al Estado a medio, ¿cómo no debería seguirse que una representación de los intereses privados, de las clases privilegiadas, quiera y deba degradar al Estado a los fines del interés privado? Todo Estado moderno, por poco que responda a su propio concepto, a la primera tentativa práctica de un similar poder legislativo se verá constreñido a exclamar: ¡Tus vías no son las mías, tus fines no son los míos!”³⁹.

Estas últimas frases ponen también de manifiesto hasta que punto el pensamiento de Marx de esta época se nutre tanto de elementos empíricos como idealistas. Ya se ha hablado antes del carácter iusnaturalista de estos escritos. Quizás sea interesante añadir aquí que se trata de un “iusnaturalismo naturalista” (el término no es pleonástico, pues el iusnaturalismo ha sido habitualmente una concepción trans-iusnaturalista —es decir, metafísica— del Derecho y de la justicia) que concede una considerable importancia a los elementos empíricos, a la sociología. Pero también idealista, en la medida en que Marx —que todavía no era “marxista”— no solamente no partía de la existencia de conflictos antagónicos en la

37 MARX, K. *Sobre los Comités...*, ob. cit., p. 265.

38 MARX, K. *Debates...*, ob. cit., p. 211.

39 *Ibidem*, p. 199.

sociedad, sino que identificaba el Derecho y el Estado (en cuanto realidades que debían corresponderse con su concepto) con la esfera de los intereses generales, a la manera hegeliana.

Por otro lado, los anteriores comentarios de Marx respecto a la propiedad privada sugieren una cierta continuidad en relación con la postura que adoptara en sus obras posteriores. Y otro tanto cabría decir respecto a la necesidad de conectar los aspectos procesales —formales— con los aspectos materiales de las leyes y la imparcialidad (justicia) en la aplicación de la ley con la imparcialidad de la propia ley: “¿No es verdaderamente loca e ingenua ilusión —escribía— la de un juez imparcial, cuando ya es parcial el legislador? ¿Como podría ser desinteresada la sentencia si la ley es interesada? El juez puede solamente dar una formulación puritana al egoísmo de la ley, y aplicarla sin prevenciones (...). Pero la sustancia del Derecho tiene su propia forma procesal necesaria e innata y, así como en el Derecho chino es necesario el bastón, así como al contenido de la justicia penal medieval pertenece necesariamente la tortura como forma procesal, así también el libre proceso público tiene según su propia naturaleza un contenido público, inspirado en la libertad y no en el interés privado. El proceso y el Derecho no son, pues, indiferentes el uno con respecto al otro, como las formas de las plantas y de los animales no son indiferentes respecto a la carne y la sangre de los propios animales. Debe ser un único espíritu el que anime el proceso y las leyes, puesto que el proceso no es otra cosa que el modo de vivir de las leyes, por lo tanto la manifestación de su vida interior”⁴⁰

Con todo, parece que Marx defendía en todos los escritos de esta época una ideología liberal-burguesa, aunque no exenta de radicalismo. Así, la libertad a la que hace referencia es fundamentalmente la libertad “negativa”, propia del Estado liberal abstencionista, la libertad como garantía de un ámbito en el que no puedan interferir los demás y concretamente el Estado (por ejemplo, la libertad religiosa y la libertad de prensa), y la libertad política, la libertad de participar en la vida pública, pero no la libertad material y positiva, la libertad como capacidad del hombre para autodeterminarse que caracterizara el pensamiento de Marx de las obras posteriores. De la misma manera,

la igualdad la configuraba esencialmente como igualdad ante la ley, formal (este es el sentido de la defensa que hace de la generalidad del Derecho frente a la particularidad —la desigualdad ante la ley— de los privilegios) y también como igualdad política, pero no como igualdad efectiva y material.

2. LA RUPTURA CON HEGEL

En junio de 1843, después de que A. Ruge le propusiera la codirección de una revista, los *Anales franco-alemanes*, de la que luego se hablará, Marx contrae matrimonio en la Iglesia protestante de Kreuznach, no muy lejos de Tréveris, con Jenny von Westphalen, con la que se había prometido siete años antes. En el verano de 1843, en Kreuznach, escribe una *Crítica de la filosofía del Derecho público de Hegel*⁴¹, que permanecerá inédita hasta 1927 y que, a partir de entonces, ha dado lugar a interpretaciones distintas.

La escuela de Della Volpe ha creído ver en este escrito el inicio del marxismo propiamente dicho y del distanciamiento de Marx con respecto a Hegel. Concretamente, para Cerroni —procedente de esta escuela— Marx efectúa en esta obra una doble crítica a Hegel: Frente a la historia esotérica (idealista) de Hegel que trata de explicar la realidad a partir de las ideas, opone una concepción materialista, según la cual las ideas se explican a partir de la realidad (el Estado a partir de la sociedad civil); es decir, opone a la lógica abstracta de Hegel una lógica de lo real. Y frente a la historia groseramente empirista (exotérica) consistente en aceptar los hechos, opone la necesidad de trascender los hechos, es decir: la crítica del Estado prusiano. En definitiva, Marx habría establecido aquí un materialismo crítico, dialéctico⁴².

Pero a la escuela de Della Volpe con su valoración positiva del joven Marx (el Marx de los escritos de 1843 a 1845) y su interpretación humanista-historicista, se ha opuesto la escuela althusseriana que se muestra crítica con respecto al joven Marx, cuyo pensamiento interpreta como esencialmente feuerbachiano, antropológico; considera que

41 Esta parece ser la traducción más correcta del título alemán *Kritik des hegelschen Staatsrecht*.

42 Cfr. CERRONI, U. “La crítica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico”. En: *Marx e il diritto moderno*, pp. 89-117, Editorial Riuniti, Roma, 1962.

40 *Ibidem*, p. 222.

el nacimiento del marxismo como ciencia (la famosa “ruptura”) sólo habría tenido lugar con *La ideología alemana* (1845-46); y, en general, interpreta a Marx desde una perspectiva “antihumanista” y “antihistoricista”, basándose fundamentalmente en *El Capital*. Así, por ejemplo, para Guastini —desde posturas althusserianas— Marx no necesitaba ser materialista para descubrir los dos aspectos (esotérico y exotérico) de Hegel y su crítica a este no aportaría nada nuevo al esquema de la alineación feuerbachiano basado en la relación lógica sujeto-predicado (sociedad civil-Estado): como esta relación aparece invertida en Hegel, lo que hay que hacer es darle la vuelta, suprimir la alineación, transformar lo que antes era sujeto (el Estado) en predicado, y viceversa. Pero el materialismo de Marx —concluye Guastini— es posterior a esta obra y no es simplemente un idealismo invertido⁴³.

Desde luego, la interpretación de Guastini no parece enteramente aceptable, aunque sólo sea porque Marx no fue nunca un feuerbachiano estricto: por ejemplo, siempre concedió a la política mucha más importancia de lo que había hecho Feuerbach. Sin embargo, aunque Marx ya había roto con los jóvenes hegelianos de Berlín a finales de 1842, siendo redactor de la *Gaceta Renana*, lo que sí parece claro es que en la “Crítica de la filosofía del Derecho público de Hegel” se produce un cambio muy importante en relación con la etapa anterior y se inicia en Marx —según ha escrito Elías, DÍAZ— “esa actitud general de pérdida de fe en las posibilidades del Estado que más tarde dará lugar, en algunos momentos, a sus tesis más proclives al economicismo y al extincionismo”⁴⁴. En relación con la cuestión que aquí nos interesa, hay que destacar que, aunque Marx no dirija todavía su crítica contra los derechos humanos y la democracia, sí que sienta claramente los presupuestos de la crítica que llevara a cabo en *La cuestión judía*, en 1844. En este sentido, en la crítica a Hegel de 1843, hay tres aspectos que me parecen fundamentales.

En primer lugar, mientras que en los escritos anteriores de Marx no aparecía ninguna relación de oposición entre la sociedad civil y el Estado e incluso es dudoso que hubiera ni siquiera tenido en cuenta esta distinción⁴⁵, en su *Crítica*, de 1843, no sólo parte

de la existencia de dicha contraposición como característica del mundo moderno frente al feudal, sino que considera que dicha oposición no es meramente lógica, ideal y, por tanto, susceptible de mediación —tal como la había entendido Hegel—, sino que tiene un carácter *real*. En Hegel —escribía Marx— “la oposición entre el Estado y la sociedad civil está fijada, pues, y el Estado no reside, sino fuera de la sociedad civil, a la que no toca más que por medio de sus “delegados”, a quienes confía la “gestión del Estado” en el interior de estas esferas”. Pero —añade— “por esos “delegados” no es suprimida la oposición, sino que es transformada en oposición “legal”, “fija”. El “Estado”, en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este ser contra la sociedad civil. La “policía”, los “tribunales”, la “administración” no son delegados de la misma sociedad civil, cuidando en ellos y por ellos su *propio* interés común, sino delegados del Estado, encargados de administrar al Estado contra la sociedad civil”⁴⁶. Es decir, Marx niega el carácter mediador entre la sociedad civil y el Estado que, según Hegel, tendrían la policía, los tribunales y —sobre todo— la administración.

No es fácil precisar cuál es el significado que Marx atribuía aquí al término “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), que también ha sido objeto de polémica. Según una interpretación, Marx entendería por sociedad civil en esta obra, y en general en todo el periodo que va hasta *La ideología alemana* (1845-46), la esfera de los intereses particulares, en cuanto opuesta a la generalidad del Estado; es decir, una noción muy próxima, si no idéntica, a la de Hegel. Mientras que, desde otro punto de vista, Marx estaría usando ya el término en el sentido de “condiciones materiales de vida” tal como lo hará —aquí de manera paradigmática— en el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859: “Mi investigación —escribiré, refiriéndose a su anterior trayectoria intelectual— desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los

43 Cfr. GUASTINI, R. Marx, *Dalla...*, op. cit., pp. 145-166.

44 DÍAZ, E. Marx, *el Derecho y el Estado*, ob. cit., pp. 45-46.

45 Cfr. GUASTINI, R., ob. cit., pp. 101-103.

46 MARX, K. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ob. cit. p. 64.

ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política”⁴⁷.

Desde luego, no parece posible dirimir la cuestión —probablemente sólo significativa para “marxólogos”— de una manera concluyente: en parte, porque la *Crítica* de 1843 es un texto de transición en la obra de Marx y que, al quedar sin publicar, no conoció una forma de redacción perfilada; y, en parte también, porque para Hegel la sociedad civil significaba ya —en cuanto esfera de las necesidades— las relaciones económicas, así como una forma preliminar, pero insuficiente, de Estado⁴⁸. Y, en todo caso, lo que aquí interesa es dejar constancia del planteamiento de dicha oposición, en la que se advierte ya la distinción —que luego utilizará en su crítica a los derechos humanos de la burguesía— entre: el hombre, el miembro de la sociedad civil, egoísta e individualista; y el ciudadano, el miembro del Estado que es un ser puramente abstracto: “mediante un progreso de la historia, las *clases* [Stände] políticas han sido transformadas en clases sociales (...). La transformación propiamente dicha (...) se ha realizado en la *monarquía absoluta* (...). La Revolución francesa fue la que terminó la transformación de las clases políticas en clases sociales o, en otros términos, hizo de las diferentes clases de la sociedad civil, simples diferencias sociales, diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil hallóse de este modo terminada”⁴⁹.

En segundo lugar, aunque Marx parte, como Hegel, de la separación entre la sociedad civil y el Estado político como categorías explicativas del mundo moderno, invierte el planteamiento hegeliano, de manera que la sociedad civil no aparece ya como determinada por el Estado, sino que la sociedad civil (y la familia) es lo que determina al Estado: “la familia y la sociedad civil —escribe— se erigen *ellas mismas* en el Estado. Son el elemento actuante. Según Hegel, ellas son, por el contrario, actuadas por la idea real [por el

47 MARX, K. “Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política”. En: MARX, K. - ENGELS, F. *Obras escogidas*, tomo I, pp. 341-42, Editorial Progreso, Moscú, 1971. Cfr. R. GUASTINI, ob. cit., pp. 197-208.

48 Cfr. BOBBIO, N. voz “Società civile”. En: *Dizionario di politica*, dirigido por BOBBIO N. y MATTEUCCI, N., UTET, Turin, 1976.

49 MARX, K. *Crítica de la filosofía del Estado...*, ob. cit., p. 100.

Estado] (...) el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil; son para él una *conditio sine qua non*. Pero —añade Marx— “la condición es formulada [por Hegel] como siendo lo condicionado, lo productor como siendo el producto de su producto”⁵⁰.

En tercer lugar, Marx parece interpretar la separación entre la sociedad civil y el Estado político en términos religiosos: “así como 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”⁵¹. Esta transposición de la crítica de la religión a la crítica del Estado y del Derecho tiene, en mi opinión, una gran importancia teórica en la obra de Marx⁵². En el momento en que efectúa esta extrapolación aparece también la tesis de la extinción del Estado que formula por primera vez en esta obra: “En la democracia, el Estado como particular, *no es más que* particular; como universal, es lo universal real, es decir, algo determinado distinto del otro contenido. Los franceses modernos [probable alusión a los saintsimonianos] han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia desaparece el Estado político. Es cierto en el sentido de que en tanto que es Estado político, que es constitución, ya no vale para la totalidad”⁵³. En definitiva, aparece en Marx la posibilidad de considerar a los derechos humanos como una forma de alineación, al igual que la religión, y que —como la religión— deben ser superados y eliminados. Pero este último paso sólo lo dará en *La cuestión judía*.

3. LA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DE LA CUESTIÓN JUDÍA

A finales de 1843, Marx se traslada a París, que entonces era

50 *Ibidem*, pp. 15 y 16.

51 *Ibidem*, p. 100.

52 Marx usa este mismo esquema en la crítica a la burocracia que aparece también en esta obra: “El espíritu burocrático —escribe— un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado. La burocracia es la *republique prêtre*” (*Ibidem*, p. 60.) “La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, es el espiritualismo del Estado” (*Ibidem*, p. 61); etc.

53 *Ibidem*, p. 42. Cfr. también ZOLO, D. *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, ob. cit., pp. 81 y ss.

el centro del pensamiento socialista, y entra en contacto con los principales dirigentes revolucionarios: Proudhon, Blanc, Bakunin, etc. En París funda con A. Ruge los *Anales franco-alemanes*, de los que sólo aparecerá un número —a causa de la censura—, que incluía —entre otras— una colaboración de Engels: “Esbozo de crítica de la economía política” y dos de Marx: “Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel” y “La cuestión judía”⁵⁴. Este último artículo, aparecido en 1844, pero escrito en el otoño de 1843, en Kreuznach, estaba dedicado a combatir otro artículo de Bruno Bauer en el que este mantenía la tesis de que los judíos deberían abandonar su religión, el judaísmo (al igual que los cristianos la suya) para poder acceder a la emancipación política, a los derechos humanos. Marx estaba de acuerdo con Bauer en la crítica al judaísmo —en el artículo de Marx hay incluso base para acusarle de antisemitismo— y en la necesidad de superar la religión, pero, en su opinión, esto no lo lograba el Estado laico, el Estado moderno —lo que en sus escritos de 1842-43 había llamado “Estado racional”. Por eso, según Marx, los judíos podían emanciparse políticamente, podían acceder a los derechos humanos, sin necesidad de abandonar el judaísmo; precisamente porque la emancipación política no equivalía a la emancipación humana, a la emancipación real. La emancipación política era, en su opinión, compatible e incluso suponía la religión, por lo que su programa era mucho más radical que el de Bauer: de lo que se trataba era de analizar y eliminar las condiciones sociales que hacían posible el judaísmo y la religión en general.

Marx consideraba la emancipación política como un resultado del proceso de formación del Estado moderno (basado en la separación entre la sociedad civil y el Estado político) y lo valoraba como un gran progreso histórico, pero insuficiente. El Estado moderno —escribía— podía ser un Estado ateo, pero que, sin embargo, no se había liberado de la religión, sino que simplemente se había limitado a trasladar la religión y las discriminaciones religiosas a la esfera de la sociedad civil. Y Marx ponía el ejemplo de los Estados Unidos de América, donde el Estado había conseguido “su total

realización”, donde el Estado era ajeno a todos los cultos, a pesar de lo cual “Norteamérica es el país de la religiosidad”, “*on ne croit pas aux Etats-Unis qu’un homme sans religion puisse être un honnête homme*”⁵⁵.

El hombre, en general, se emancipaba políticamente en la medida en que, en el plano político, cualquier hombre podía ser considerado como un ser soberano, igual a los demás hombres. “El Estado, en cuanto tal, anula, por ejemplo, la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo y pasivo, tal y como ya se ha hecho en muchos de los Estados de Norteamérica”⁵⁶. Sin embargo —añadía—, “la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con la propiedad privada, sino que, además, la presupone”⁵⁷. Es decir, la igualdad política se basaba, según Marx, en las *diferencias* de nacimiento, de estado social, de cultura, etc., subsistentes en la esfera de la sociedad civil, en la esfera de lo real. Se trataba, en su opinión, de la misma relación que establecía la religión: “Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella”⁵⁸.

Consustancial con este proceso de emancipación política era, por lo tanto, el logro de los derechos humanos, y Marx pasaba a analizarlos en su artículo, a partir de las Declaraciones de derechos subsiguientes a la revolución americana y —sobre todo— a la francesa que, justamente, venían a consagrar el triunfo del Estado político moderno.

En su análisis crítico, partía de la distinción establecida por las diversas Declaraciones francesas entre los derechos del hombre y los del ciudadano y la correlacionaba con la dicotomía sociedad civil-Estado político: “los llamados *derechos del hombre* —escribía—,

54 Cfr. MARX, K. - RUGE, A. *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

55 MARX, K. “La cuestión judía”. En: MARX, K. - RUGE, A., *Los Anales franco-alemanes*, ob. cit., pp. 228-29.

56 *Ibidem*, p. 231.

57 *Ibidem*, p. 232.

58 *Ibidem*, p. 233.

los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad⁵⁹. Mientras que los derechos del ciudadano, los derechos políticos, 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”⁶⁰. Ahora bien, la concesión de tales derechos no implicaba —como en seguida veremos— la liberación del hombre, sino, por el contrario, la reducción del hombre: por un lado, en cuanto ser *real*, al individuo egoísta, al miembro de la sociedad burguesa; y, por otro lado, en cuanto hombre *verdadero*, al ciudadano abstracto y artificial, al hombre en cuanto persona alegórica, moral. Y a este proceso de separación y decreducción del hombre, de *alienación* del hombre, oponía la concepción —tomada de Feuerbach— del hombre como ser genérico que sólo se realiza plenamente en el momento de la *emancipación humana*. Más adelante iremos viendo con detalle el significado preciso de estos conceptos.

Por otro lado, Marx consideraba que el hombre egoísta, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa (aquí puede verse el resultado de la famosa “inversión” a que había sometido al pensamiento de Hegel en su obra de 1843; la sociedad civil es la que produce al Estado, y no a la inversa) era la base, la premisa del Estado político, del hombre en cuanto ciudadano; es decir, los derechos del ciudadano presuponen los derechos del hombre, el *ci- toyen* se pone, en la Declaración francesa, al servicio del *homme*. “La vida política —escribía— aparece como simple medio, cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa”⁶¹, y a este propósito citaba el artículo dos de la Declaración de 1791: “el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre”⁶². Con ello, Marx reducía, en cierta forma, los derechos

del ciudadano a los derechos del hombre, por lo que en su análisis sólo prestara una especial atención a estos últimos.

Concretamente, su crítica se centraba en los derechos “naturales e imprescriptibles” que señalaba el artículo dos de la Declaración de 1793: igualdad, libertad, seguridad y propiedad, aunque, en su exposición, Marx no respeta este orden. Es interesante tener en cuenta que la Declaración de 1793, inspirada por Robespierre y con mayor influencia de las ideas rousseaunianas que la de 1789, es también más radical y democrática que ésta; concretamente, en el texto de 1789 es la libertad —y no la igualdad— lo que aparece en primer lugar⁶³.

La libertad a la que se referían todas estas Declaraciones —escribía Marx—era “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 trataba, por lo tanto, de “la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma”. El derecho humano de la libertad “no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo”⁶⁴.

El derecho del hombre a la propiedad privada era, por su lado, “el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de el abiertamente (*a son gré*), sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad”. Y añadía: “esta libertad individual y su aplicación —la propiedad privada— constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la realización, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad”⁶⁵.

59 *Ibidem*, p. 243.

60 *Ibidem*, p. 241.

61 *Ibidem*, p. 245.

62 Y aunque en la práctica revolucionaria no fuera así —puntualizaba—, pues “el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*” y se considerase que este era el planteamiento correcto de la situación, todavía “quedaría por resolver el misterio de por qué en la con-

ciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación presentando el fin como medio y el medio como fin” (*Ibidem*, p. 246.)

63 Cfr. sobre esto DÍAZ, E. “Libertad-igualdad en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano”. En: *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Capítulo III, Editorial Civitas, Madrid, 1977 y TRUYOL Y SERRA, A. *Los derechos humanos*, pp. 17-18, Tecnos. Madrid, 1968.

64 MARX, K. *La cuestión judía*, cit., p. 243.

65 *Ibidem*, p. 244.

La igualdad considerada —puntualizaba— “en su sentido no político”, es decir, no en cuanto *igual* participación en el proceso político: sufragio universal, etcétera, no era otra cosa que “igualdad de la *liberté* anteriormente descrita, a saber, que todo hombre se considere por igual mónada y a sí mismo se atenga”. Esta idea la expresaba con claridad, según Marx, la Constitución de 1795 al afirmar que “la igualdad consiste en que la ley es la misma para todos”⁶⁶.

Y, finalmente, la seguridad —concluía— “es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad”. Pero —añadía— “el concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, la garantía de ese egoísmo”⁶⁷.

La conclusión que extraía de todo esto era que “ninguno de los derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad”. Y añadía: “Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico (*Gattungswesen*) estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”⁶⁸.

Poco después, volvía a referirse a la emancipación política como “la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*; y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral”. Y a esta emancipación política —que llevaba aparejada los derechos humanos— contraponía Marx la emancipación *humana, real*: “Sólo cuando el hombre individual real incorpore a sí al ciudadano abstracto y se convierta como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo

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 política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”⁶⁹.

El concepto de hombre como ser genérico a que hace referencia Marx tiene, innegablemente, su origen en Feuerbach, pero es difícil considerar al Marx de este periodo, al Marx juvenil, como una autor estrictamente feuerbachiano⁷⁰. Para Feuerbach, todo individuo es incompleto en cuanto ser humano sin otro ser humano, especialmente del sexo opuesto: la característica humana central es, por eso, el amor. Marx, sin embargo, trata el concepto de humanidad de manera más social: el hombre es parte de la comunidad, y de ahí que no pueda realizar sus potencialidades sin contacto con los otros⁷¹. De todas formas, cabría hablar en Marx de una evolución desde el concepto de hombre como ser genérico al concepto de hombre como ser social. Así, esta última caracterización aparece ya, con toda claridad —y precisamente en contraste con el concepto feuerbachiano de hombre— en las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1846, mientras que en los *Manuscritos*, de 1844, parece emplear de manera indistinta la expresión “ser genérico” y “ser social”⁷². En esta última obra aparece también la noción del hombre “total”, del hombre capaz de desarrollar todas sus potencialidades sin ninguna restricción, del hombre finalmente dueño de sí mismo, que Marx empleará frecuentemente tanto en *La ideología alemana* (1845-1846) como en los *Grundrisse* (1857-1858).

Me parece interesante señalar que, en cualquier caso, la concepción del hombre de Marx —en sus obras juveniles o de madurez— pertenece a la tradición aristotélica —y, en general, griega— continuada por el tomismo y a la que se opuso, al final de la Edad Media, la concepción individualista de Duns Scoto y Occam. Y que el concepto de derecho subjetivo y de derechos na-

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*, pp. 244-5.

69 *Ibidem*, p. 249.

70 Cfr., sin embargo, R. GUASTINI, *cit.*, pp. 224-25.

71 Cfr. KAMENKA, E. *Marxism and Ethics*, pp. 13-14, Macmillan, Londres, 1969.

72 Cfr. MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía* (traducción, introducción y notas de RUBIO LLORENTE, F.), Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 110 y ss. Cfr. también, RUBEL, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, p. 125, Marcel Rivière, París, 1971.

turales subjetivos —en definitiva, de los derechos humanos— surge precisamente de esta segunda tradición⁷³.

Habíamos dicho que, para Marx, la realización del hombre como ser genérico no consistía en absoluto en el logro de los derechos humanos, sino que los derechos humanos —o, si se prefiere, la emancipación política— constituía una forma de alienación humana, una negación del auténtico ser del hombre. El concepto de alineación, que Marx elabora tomándolo de Hegel y de Feuerbach es, sin duda, el concepto central de las interpretaciones “humanistas” de Marx que coinciden, entre otras cosas, en dar una gran importancia a los *Manuscritos económico-filosóficos* que escribe en París entre marzo y agosto de 1844, pero que permanecieron inéditos hasta 1932. Esta obra significa, también, el primero de los escritos económicos de Marx, cuyo interés por esta materia estuvo muy determinado por el artículo que Engels había publicado en los *Anales*.

La tesis central que Marx formula en los *Manuscritos*, y que luego tendrá una continuidad en sus obras de madurez, especialmente en los *Grundrisse*, consiste en la caracterización de la sociedad capitalista por la nota de la alineación. En la sociedad capitalista, el hombre no se pertenece a sí mismo, sino que aparece como dominado por potencias que le son extrañas, es decir, separado de su ser. “La enajenación —escribía Marx— aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es de *otro*, que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*, como en el hecho de que cada cosa es otra que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último (y esto es válido también para el capitalismo), domina en general el *poder inhumano*”⁷⁴. La religión, el dinero, el trabajo asalariado, la propiedad privada, el Estado, etc., es decir, las instituciones características de la sociedad capitalista aparecen como medios de alienación del individuo: En la religión, Dios aparece —y no el hombre— como sujeto del proceso histórico. En la economía, el dinero aparece como sujeto y el hombre como objeto. En el sistema de trabajo asalariado, el hombre no se pertenece a sí mismo: ni en el proceso de trabajo (puesto que trabaja para otro), ni le pertenece tampoco a él (sino

al propietario privado) el producto de su trabajo. En el Estado, el hombre aparece como ciudadano abstracto, ajeno y separado del hombre real. Por eso, puede decir Marx: “El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada”⁷⁵. En definitiva, los derechos humanos también constituyen una forma de alienación humana, de separación y de reducción del hombre: “La sociedad, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro. El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del hombre*) reduce todo al hombre, es decir, al individuo, del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero”⁷⁶.

La superación de la alineación, y por tanto la realización del auténtico ser del hombre, es lo que Marx llama en *La cuestión judía*, “emancipación humana”, en la *Crítica*, de 1843, “democracia” o “verdadera democracia” y, a partir de los *Manuscritos*, preferentemente “comunismo”⁷⁷. Este proceso obedece además a un esquema dialéctico que, entre otras cosas, conduce a plantear la necesidad de la extinción del Estado y del Derecho.

Concretamente, la concepción de Marx sobre el Derecho y el Estado en estas obras de juventud respondería a lo que Bobbio ha llamado “el lado fuerte de la dialéctica”. Según Bobbio, se pueden distinguir, al menos, dos significados de dialéctica en Marx. De acuerdo con el primero de estos significados, la dialéctica se aplica a acontecimientos que se desarrollan en el tiempo: en un primer momento se elimina el primer término por el segundo, luego se elimina el segundo por un tercer término (negación de la negación); se trata de la dialéctica como método de interpretación de la historia (el sentido fuerte de la dialéctica) característico de las obras

73 Cfr. VILLEY, M. *La formation de la pensée juridique moderne*, Editorial Montchrestien, París, 1968.

74 MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, ob. cit., p. 166.

75 *Ibidem*, p. 161.

76 *Ibidem*, p. 169.

77 Cfr. GUASTINI, R., ob. cit., pp. 224-25.

de juventud de Marx. En la segunda acepción, el método dialéctico se aplica a acontecimientos simultáneos (no sucesivos, como en el caso anterior): la dialéctica designa la acción recíproca entre dos términos que se consideran recíprocamente condicionados; se trata de la dialéctica como método de investigación científica que es característico de las obras de madurez de Marx.

Aplicado al problema de la conexión entre la sociedad civil y el Estado, la dialéctica en sentido fuerte implica que el Estado niega —en un primer momento— a la sociedad civil, para ser a su vez —en un segundo momento— negado por la sociedad civil (extinción del Estado), del mismo modo que —como aparece ya en los *Manuscritos*— la propiedad colectiva originaria es negada por la propiedad privada, y ésta por el comunismo. Como acción recíproca, la sociedad civil y el Estado se consideran como mutuamente condicionados: relación estructura-superestructura⁷⁸.

Resumiendo, la postura de Marx en sus obras juveniles, y concretamente en *La cuestión judía*, acerca de los derechos humanos, obedece al siguiente planteamiento: Ante la contradicción existente entre la sociedad civil (el hombre burgués) y el Estado político (el ciudadano abstracto) la crítica de Marx apunta a la necesidad de su superación por un tercer término: la emancipación humana (el hombre como ser genérico), en donde ya no cabría hablar ni de Estado político ni de derechos humanos. Los derechos humanos —la emancipación política— son un momento, no carente de importancia, en el proceso total de realización del hombre, de superación de la alienación. Pero la emancipación humana —el comunismo— en cuanto significa el momento de la libertad real, no necesita ya asumir formas jurídicas o políticas.

La tesis de la extinción del Estado⁷⁹ que —insisto— significa también la supresión —en el sentido de superación— de los derechos humanos, aparece también en un artículo que se publica en *Vorwärts* (¡Adelante!), a finales de 1844, y que significaba su ruptura con Ruge. Marx discutía en este caso el problema de la sublevación de los te-

jedores de Silesia y llegaba a la siguiente conclusión: “El Estado no puede suprimir la contradicción entre el papel y la buena voluntad de la administración, por un lado, y sus medios y poderes, por el otro, sin suprimirse a sí mismo. El Estado se basa en esta contradicción entre la vida pública y la privada, entre los intereses generales y los particulares (...). La existencia del Estado y de la servidumbre son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —contrastes clásicos francos— no estaban más íntimamente soldados entre sí que el Estado moderno y el mundo mercantil moderno, hipócritas contrastes cristianos”⁸⁰.

4. UNA CRÍTICA A LA CRÍTICA DE MARX

La cuestión judía significa, como hemos visto, el inicio de la actitud crítica de Marx frente a los derechos humanos que tiene una continuación, tanto en otros escritos de juventud —por ejemplo, en *La Sagrada Familia*, de 1845—, como en las obras posteriores a esta fecha, es decir, en el Marx maduro. No obstante, la crítica contenida en *La cuestión judía* ha adquirido, podríamos decir, el valor de un paradigma, aunque la obra en cuestión no tuvo prácticamente repercusión en el momento de su publicación y sólo fue conocida y valorada en forma en fechas muy recientes⁸¹. Por otro lado, Marx no era el primer autor en criticar las Declaraciones de derechos de la Revolución americana y francesa, aunque quizás haya sido el primero en hacerlo desde una postura que pretendía ir más allá —y no más acá— de los textos en cuestión. Antes que él, se habían pronunciado en contra de dichas Declaraciones —entre otros— Burke, Bentham (cuya postura analizaré sucintamente en el próximo apartado), De Maistre o De Bonald (representantes de

78 Cfr. BOBBIO, N. “La dialéctica en Marx”. En el volumen colectivo: *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

79 Cfr. GUASTINI, R. *Marx, Dalla..., cit.*, pp. 224-225 y ZOLO, D., *La teoría comunista...*, ob. cit., pp. 125 y 256-257.

80 MARX, K. Glosas críticas sobre el artículo: “El rey de Prusia y la reforma social”. En: RUBEL, M., *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, tomo I, pp. 279-280. Amorrortu. Buenos Aires, 1974.

81 Por ejemplo, MONDOLFO no hacía ninguna alusión a dicha obra de MARX en el artículo comentado en la introducción de este libro. Y otro tanto ocurre con el libro de DEL VECCHIO, G. *Los derechos del hombre y el contrato social* (trad. M. CASTAÑO, prólogo F. DE LOS RÍOS), Reus, Madrid, 1914, en el que el Capítulo IV se dedica al análisis de las diferentes críticas formuladas a la Declaración de derechos francesa. Cfr. también, para una valoración de esta obra de MARX, G. LYON-CAEN. “Lecture de la ‘Question juive’”. En: *Archives de Philosophie du droit*, tomo XX, Sirey, Paris, 1976.

la filosofía de la Restauración en Francia), los autores de la escuela histórica del Derecho, A. Comte, etc.⁸². En este apartado tratare de presentar las observaciones críticas que, en mi opinión, pueden formularse contra el Marx de *La cuestión judía*, y que no siempre —o, por lo menos, no en el mismo sentido— pueden dirigirse contra el Marx de la época de madurez.

En primer lugar, a Marx podría objetársele que en su crítica de los derechos humanos centrada en las Declaraciones francesas de derechos no hiciera ninguna referencia a lo que puede considerarse como el aspecto más revolucionario de las mismas: el “derecho de resistencia frente a la opresión” al que alude el artículo 2 de la Declaración de 1789 y los artículos 33-35 de la Declaración de 1793. La formulación de tal “derecho” (que también se contiene en las Declaraciones americanas) había sido, precisamente, uno de los principales motivos de la crítica de Bentham. Este —como luego se verá— no negaba la *legitimidad moral* de resistir al poder en ciertos casos, pero consideraba que era contradictorio y absurdo pretender configurar dicha facultad moral como un derecho subjetivo. El silencio de Marx, sin embargo, parece que tendría que obedecer a otras razones, a saber: al carácter limitado, burgués, de los derechos humanos en general y de este en particular. Pero lo cierto es que aunque dicho “derecho” significaba —dentro de las Declaraciones populares— la legitimación de la lucha de la burguesía contra el antiguo régimen, sus virtualidades revolucionarias no tendrían por qué agotarse ahí: de una parte, porque el origen del mismo podría remontarse, al menos, a la Edad Media y a la teoría del tiranicidio; y, de otra parte, porque bastaría con interpretar la opresión en el sentido de opresión económica para hacer del mismo un argumento con que justificar la lucha del proletariado contra la burguesía. Lo primero lo señalara Marx en sus escritos sobre la Revolución en España (de 1854 y 1856)⁸³, y el segundo argumento lo empleará —aunque sea de una manera implícita y, desde luego, sin presentarlo como un “derecho humano”—, por ejemplo, para justificar los actos de violencia de la Comuna de París⁸⁴.

En segundo lugar, la decisión de Marx de interpretar los derechos del ciudadano como subordinados, en las Declaraciones, a los derechos del hombre y, sobre todo, la reducción de su crítica propiamente a los *droits de l'homme* es, cuando menos, discutible. Al proceder de esta forma, su conclusión de que ninguno de los derechos del hombre trasciende al miembro de la sociedad burguesa es casi una tautología, y gran parte de su fuerza crítica depende del acierto o no de dicha interpretación.

Sobre este último aspecto, es preciso reconocer que, en las diferentes Declaraciones, el límite de los derechos del hombre viene marcado precisamente por la *ley* (art. 4 de la Declaración de 1789) que se define a su vez como la expresión de la “voluntad general” (art. 6). Es decir, el límite de los derechos del *hombre* es el resultado del derecho del *ciudadano* a participar (en condiciones de igualdad, etc.) en la formación de la voluntad política. Podría objetarse que este último aspecto no encontró un desarrollo efectivo en la práctica constitucional y real del liberalismo que —según es sabido— en sus orígenes no fue democrático. Pero creo que esto no afecta al planteamiento de Marx: En primer lugar, porque sus críticas iban dirigidas contra el propio texto de la Declaración. En segundo lugar, porque el meollo de la cuestión radica, en mi opinión, en que Marx planteaba las relaciones entre el ciudadano y el hombre en términos, respectivamente, de medios y fines, y no como dos conceptos o realidades que interaccionan entre sí. La razón, de esto último, como es fácil de adivinar, deriva de su forma de entender la relación entre la sociedad civil y el Estado.

Ya me he referido anteriormente al sentido que tiene en el joven Marx la separación entre la sociedad civil y el Estado político. Aquí podría añadirse que dicha separación no fue probablemente nunca tan tajante como le pareció al joven Marx o a los liberales. Y, en todo caso, dicho esquema no parece ser en absoluto válido referido a las sociedades capitalistas avanzadas en las que el Estado cumple un papel cada vez más intervencionista en la sociedad civil y particularmente en la esfera de la economía. Esto último, por su lado, ha tenido un reflejo muy claro en el campo de los derechos humanos: la aparición, al lado de los clásicos derechos civiles y políticos, de la nueva categoría de los derechos sociales, económicos y culturales.

82 Cfr. DEL VECCHIO, G., ob. cit., Capítulo IV.

83 Cfr. MARX, K. - ENGELS, F. *Revolución en España*, trad. y prólogo de M. SACRISTAN, p. 109, Ariel, Barcelona, 1960.

84 Cfr. MARX, K. *La guerra civil en Francia*. —escrita en 1871—, en MARX, K. - ENGELS, F., *Obras escogidas*, tomo 2, p. 252, Editorial Progreso, Moscú, 1976.

Finalmente, volviendo a la cuestión del valor que atribuía a los derechos del ciudadano, interesa aclarar que Marx sí se ocupó en diversas obras —como tendremos ocasión de ver— de los derechos políticos y, en particular, del derecho de sufragio. Es cierto que sobre este último derecho adoptó una postura un tanto ambivalente, pero en general lo consideró como un arma a ser usada por el proletariado en su lucha contra la burguesía.

En tercer lugar —lo que es en gran parte consecuencia de lo anterior—, la crítica que Marx hace de cada uno de los derechos humanos en concreto debería ser matizada. Por ejemplo, la interpretación que efectúa de la libertad como libertad negativa, como capacidad de hacer lo que no está prohibido por la ley, y de la igualdad como igualdad formal o igualdad ante la ley, aunque esencialmente exacta referida a las Declaraciones burguesas de derechos es, sin embargo, excesivamente restringida. Concretamente, en la Declaración francesa de 1793, la libertad y la igualdad se entendían también en un plano político (como libertad e igualdad en el proceso de participación en la vida política, en la tarea de elaborar las leyes) e incluso, aunque excepcionalmente, en un plano material (como libertad e igualdad reales). Como ejemplo de lo primero puede servir el artículo 29 de la Declaración: “Cada ciudadano tiene un derecho igual a concurrir a la formación de la Ley y al nombramiento de sus mandatarios y de sus agentes”. Y como ejemplo de lo segundo, el artículo 22: “La instrucción es una necesidad para todos. La sociedad debe favorecer con todo su poder los progresos de la razón pública y colocar la instrucción al alcance de todos los ciudadanos”⁸⁵.

También habría algo que decir sobre su interpretación del derecho de propiedad como derecho al egoísmo. Por un lado, cabe recordar las opiniones recogidas en la “Introducción” de este libro en el sentido de considerar que el derecho a la propiedad privada de la Declaración francesa no sería otra cosa que el derecho a la propiedad privada sobre los bienes producto del propio trabajo. Y esta interpretación parece estar en consonancia con el hecho de que se trataba de una reivindicación efectuada por una clase laboriosa, la burguesía, en contra del anterior sistema en el que la propiedad la

detentaba la clase ociosa de los terratenientes feudales. Según esta opinión, el concepto de propiedad de la Declaración excluiría —o, al menos, no legitimaría— la propiedad capitalista, en la medida en que esta última se basa en el trabajo de otros.

Por otro lado, es importante resaltar que la crítica de Marx en sus obras juveniles contra la propiedad no se dirige todavía contra el derecho de propiedad capitalista en un sentido preciso, pues Marx no establece aquí, por ejemplo, ninguna diferencia entre la propiedad privada de los medios de consumo y de los medios de producción tal como lo hará en el *Manifiesto*.

Del problema de la propiedad privada se había ocupado —aparte de en los escritos de 1842-43, que ya he analizado— en la *Crítica* de 1843 y en la *Contribución a la crítica*, de 1844. Pero quizás sea en los *Manuscritos* del 44 donde la propiedad —y la necesidad de su eliminación— se convierten en un tema esencial de su reflexión.

En efecto, en los *Manuscritos*, la superación de la propiedad privada es el elemento definitorio del comunismo y del hombre social: “El comunismo como superación *positiva de la propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*” significa la “*apropiación real de la esencia humana por y para el hombre*”, el “retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*”, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”⁸⁶.

La propiedad privada, la economía, es, además, la base “tanto empírica como teórica” de todo el movimiento revolucionario, precisamente porque es también la base de la alienación: “Religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su

85 Tomado de PECES-BARBA, G. y HIERRO, L. *Textos básicos sobre derechos humanos*, Universidad Complutense, Madrid, 1973.

86 MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, ob. cit., p. 143.

ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, social. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos”⁸⁷.

Es decir, el concepto de propiedad privada en Marx está indisolublemente ligado a los de hombre, comunismo y alienación —o enajenación—, respecto a los cuales tampoco han faltado las objeciones.

La concepción que Marx tiene en sus obras juveniles de la historia y del comunismo (o emancipación humana) se ha dicho que está claramente influida por el mesianismo hegeliano; es decir, se trataría, en el fondo, de una concepción teológica, según la cual la historia tiene un principio y un fin, aunque no estén situados en el más allá. El fin de la historia, para Hegel, consistía en el saber absoluto de la Fenomenología, del mismo modo que para Marx —tal como hemos visto— consistiría en la abolición del la propiedad privada, en el comunismo. Marx habría dado un paso adelante con respecto a Hegel al señalar que la raíz de la alienación teórica es la alienación práctica, la alienación económica, pero la contradicción que se le planteaba a Hegel —opina, por ejemplo, Bobbio— sería la misma con la que se encuentra el marxismo: la idea (teológica) de que la historia tiene un principio y un fin no parece fácil de armonizar con la consideración de que este principio y este fin está en el mundo⁸⁸.

De todas formas, sin negar la existencia en Marx —especialmente en el Marx juvenil— de ciertos elementos mesiánicos (la idea del proletariado como agente revolucionario —salvador— camina también en este sentido) es interesante indicar que en los *Manuscritos* también existe algún pasaje en el que Marx —en abierta contradicción con el que antes he transcrito— excluye explícitamente que el comunismo sea el fin de la historia, aunque su llegada tenga un

carácter necesario: “El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del propio futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”⁸⁹.

El concepto marxiano de hombre, del sujeto de la historia, también se resentiría de esta influencia hegeliana y teológica. Según E. Kamenka, el impulso ético del joven Marx, lo que se ha llamado el *humanismo* de Marx, su ética *prometeica*, se basaría en una visión del hombre como un ser totalmente social, del hombre como dueño de sí mismo, de la naturaleza y de la historia. Ahora bien, el considerar al hombre como lo autodeterminado, lo activo, como algo que es siempre sujeto y nunca predicado, parece ser una nueva aplicación de la lógica escolástica: lo que haría Marx sería trasladar al hombre los predicados referidos por los escolásticos a Dios; para Marx (como para los escolásticos, Dios), el hombre es, en potencia, un ser incondicionado. Por otro lado, este concepto del hombre como sujeto, que le lleva también —como en seguida veremos— a entender la libertad (el Fin de todas las actividades humanas) como la autodeterminación del hombre, tiene unos amplios antecedentes en la filosofía moderna, desde Descartes a Feuerbach, pasando por Rousseau, Kant, Hegel y la propia izquierda hegeliana a la que perteneció Marx⁹⁰.

Naturalmente, las objeciones dirigidas contra el concepto de historia y de hombre son también objeciones contra el concepto de alienación. Como ya hemos visto, el hombre —según Marx— está alienado si sus acciones en general están determinadas por circunstancias que escapan a su control, es decir, en la medida en que el hombre no se pertenece a sí mismo. El hombre está, así, alienado con respecto al trabajo, al producto de su trabajo, a la naturaleza, a los otros hombres o a la sociedad. Y uno de los aspectos de la alienación son los derechos humanos que expresan la separación del hombre con respecto al hombre, expresan un tipo de sociedad que aún no es verdaderamente humana —aunque sea un progreso con

87 *Ibidem*, p. 144.

88 Cfr. BOBBIO, N. “Studi hegeliani”. En: *Da Hobbes a Marx*, Morano, pp. 208 y ss., Nápoles, 1965. Cfr. también KAMENKA, E., ob. cit., pp. 25-26.

89 MARX, K. *Manuscritos...*, ob. cit., p. 156.

90 Cfr. KAMENKA, E., ob. cit., pp. 11 y ss.

respecto a la sociedad feudal— porque los otros hombres no se le aparecen al hombre como un complemento de su ser. El fin de la alienación humana supondría pues, entre otras cosas, la superación de los derechos humanos, y en particular del derecho de propiedad privada. Pero —como señala Marx en los *Manuscritos*— el proceso de liberación —al igual que el de la propia alienación— tiene lugar, fundamentalmente, en el plano económico, no en el jurídico, ético o político.

Si se rechaza el concepto de hombre de Marx, si se considera que el hombre no es ni siempre sujeto ni siempre predicado, que el hombre nunca será un ser enteramente autodeterminado, incondicionado, sino más bien un ser que interacciona con su medio —como en cierto modo interpretará ya el Marx maduro—, entonces el concepto marxiano de alienación sólo tendrá un valor limitado. Quizás habría que dar la razón a Kamenka y considerar que el de alienación puede seguir siendo un concepto útil para el moralista, el literato o el crítico social, pero no constituye un concepto lógico sobre el que quepa construir una *teoría* de la ética. La vigencia de esta noción en un cierto ámbito y momento cultural se explicaría, por otro lado, por la disparidad existente entre las condiciones sociales, por un lado, y los deseos y expectativas nacidas del optimismo que provocan las revoluciones científicas y tecnológicas, por el otro⁹¹.

Volviendo al análisis concreto que Marx efectuaba de los derechos humanos en *La cuestión judía*, le correspondería ahora el turno a la seguridad jurídica. Marx acertaba en considerar a la seguridad como un valor adjetivo, como un derecho cuyo significado depende de lo que se trate de asegurar. Pero, precisamente por eso, si los otros derechos —sustantivos— de libertad, igualdad y propiedad, se interpretaran de manera distinta a como él lo hacía, también variará, en el mismo sentido, el significado de la seguridad. Y, de cualquier manera, no cabe duda de que las consecuencias que se derivan de la seguridad y que aparecen en las *Declaraciones* —especialmente en materia penal— aprovechan en general a toda la comunidad y no pueden interpretarse, simplemente, como formas de asegurar el

egoísmo. El “habeas corpus” o el principio de legalidad en materia penal —reconocidos, por supuesto, en las distintas Declaraciones de la Revolución francesa— son consecuencias de la seguridad jurídica que deben considerarse como conquistas de la humanidad, de la civilización.

En cuarto lugar, la crítica de Marx a la que me estoy refiriendo tendría —en el mejor de los casos— un valor simplemente histórico. Es decir, su vigencia estaría limitada a un determinado momento del desarrollo histórico de los derechos humanos (el de las declaraciones populares), pero no podría extenderse sin más a lo que son hoy los derechos humanos. Si tomáramos, por ejemplo, como punto de referencia la Declaración universal de la ONU de 1948, tendríamos que concluir que la crítica de Marx no le sería fácilmente aplicable —o, por lo menos, tendría que ir por derroteros distintos a los seguidos en la *Cuestión judía*.

En efecto, en la Declaración de la ONU, y en sus posteriores desarrollos, la libertad no se entiende ya exclusiva o preferentemente en su sentido negativo (como no interferencia de los demás —del Estado— en determinadas esferas de actuación del individuo), sino que la libertad se considera también en su sentido político (libertad como autonomía, libertad para participar en el proceso de elaboración de las leyes) y en su sentido de libertad real (como capacidad jurídica y material de hacer concretar las posibilidades abstractas reconocidas en las leyes). La igualdad no se contempla sólo como igualdad ante la ley, sino también como igualdad política (derecho de sufragio universal, activo y pasivo) y como igualdad social (igualdad de oportunidades)⁹². La ambigua formulación del derecho de propiedad contenida en el artículo 17,1: “toda persona tiene derecho a la propiedad, individual o colectivamente”, no excluye —aunque, desde luego, tampoco lo exija— la propiedad social de los medios de producción. Y, finalmente, la seguridad tiene un significado eminentemente progresivo, teniendo en cuenta cuales son los derechos que se tratan de asegurar.

En quinto y último lugar, interesa analizar la crítica de Marx a la religión, en cuanto que es uno de los presupuestos de su crítica a

91 Cfr. KAMENKA, E., ob. cit., pp. 21 y ss. Cfr. también la “Introducción” de J. MUGUERZA a *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Editorial, tomo I, pp. 51 y ss., Madrid, 1974.

92 Cfr. BOBBIO, N. “Eguaglianza e libertà degli uomini”. En: *Diritti dell’Uomo e Nazioni Unite*, pp. 27-42. Cedam, Padua, 1963.

los derechos humanos en *La cuestión judía*. Marx que, en efecto, fue antes ateo que marxista⁹³, trasladó en buena medida los esquemas en que se basaba su crítica a la religión al plano jurídico-político, con los resultados conocidos.

Ya en su tesis doctoral, escrita en 1841, Marx había comparado la filosofía de la libertad de Epicuro con la toma de postura prometeica: “odio a todos los dioses”⁹⁴. E incluso antes, en los *Materiales para la tesis de doctorado*, de 1839, había comparado la actitud de Prometeo que “habiéndolo robado el fuego del cielo construyó casas y se instaló en la tierra”, con la filosofía hegeliana que “habiéndolo alcanzado las dimensiones del mundo, se vuelve contra el mundo de los fenómenos”⁹⁵.

La actitud de Marx de crítica a la religión está también presente en la *Crítica* de 1843 —como ya se ha visto—, y, sobre todo, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, escrita entre finales de 1843 y enero de 1844 (es, por tanto, prácticamente simultánea a *La cuestión judía*), y en la que —sin duda como consecuencia de su experiencia en París— aparece como elemento nuevo en su pensamiento el proletariado en cuanto agente de disolución del orden social y de emancipación de la sociedad. En este trabajo, Marx comienza afirmando que “la crítica a la religión es la condición preliminar de toda crítica”, y que el fundamento de la crítica religiosa es que “el hombre hace a la religión, no la religión al hombre”, para concluir poco después: “la historia tiene, pues, la misión, una vez que la verdad del más allá se ha desvanecido, de establecer la verdad del más acá. Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica

93 Cfr. GIMBERNAT, J. A. “La crítica marxista a la religión. Cuestiones teóricas actuales”, p. 59. En: *Sistema*, N.º 29-30, mayo, 1979.

94 Cfr. MARX, K. *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973. Véase también RUBEL, M. Introducción a Páginas escogidas de Marx..., ob. cit., tomo I, p. 22.

95 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo I, p. 62.

de la política”⁹⁶. Y Marx, consecuentemente con este programa, criticará en efecto al Estado representativo y a los derechos humanos utilizando el mismo esquema que había empleado —sobre las huellas de Feuerbach— para criticar la religión y que necesariamente conduce a postular la eliminación-superación tanto del Estado como de los derechos humanos.

En la *Crítica*, de 1843, había trazado ya un estrecho paralelismo entre la democracia y el cristianismo, aunque entonces hacía una valoración positiva de la democracia o “verdadera democracia” en la que *desaparecería el Estado político*. “De igual modo —escribía allí— que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución no crea al pueblo, sino que el pueblo crea la constitución. Desde un cierto punto de vista, la democracia es a todas las demás formas políticas, como el cristianismo es a todas las otras religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la *esencia de la religión*, el hombre deificado en forma de religión *particular*. De igual modo la democracia es la *esencia* de toda *constitución política*, el hombre socializado como constitución política *particular* (...). La democracia es a todas las otras formas políticas como la religión lo es a su Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley existe a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la *existencia legal*. Tal es la diferencia fundamental de la democracia”⁹⁷.

Y este paralelismo —o, incluso, identificación— entre la democracia política y el cristianismo cumple en *La cuestión judía* un papel fundamental: “Los miembros del Estado político —escribía Marx— son religiosos por el dualismo existente entre la vida individual y la genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en la medida en que el hombre se comporta con respecto a la vida del Estado, localizado en el más allá de su individualidad real, como con respecto a su verdadera vida; religiosos en cuanto que, aquí, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana

96 MARX, K. *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, ob. cit., pp. 7, 8 y 11.

97 MARX, K. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ob. cit., pp. 40-41.

en la medida en que, en ella, el hombre, no sólo un hombre sino cualquier hombre, equivale a un ser *soberano*, a un ser supremo. Sin embargo —puntualizaba— se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive y vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y elementos más inhumanos; en una palabra, se trata del hombre que aún no es un genérico ser *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, el carácter soberano del hombre, en cuanto ser extraño, diferente del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima profana”⁹⁸.

Para concluir con este punto, creo que es interesante efectuar las siguientes precisiones: 1) La crítica de Marx a la religión es una crítica *total* que supone no sólo una crítica de la Iglesia, sino también del cristianismo como concreción histórica de la religión en general, de la construcción supranaturalista del cristianismo y, en definitiva, de la esencia de la religión; la esencia de la religión es la alienación, y la religión es la alienación por excelencia⁹⁹. Por lo tanto, la compatibilidad del marxismo (si por tal se entiende la obra de Marx) con la religión, con el cristianismo, es sencillamente imposible, aunque, desde luego, queda la vía de considerar que la crítica de Marx es inconsistente: Por ejemplo, se puede pensar que, a pesar de la propia opinión de Marx, la religión aparece —como hemos visto— en su concepto de historia¹⁰⁰. Que Marx es inconsecuente con sus propios presupuestos metodológicos, al transformar la crítica ideológica de una época histórica en un juicio de esencia sobre la religión, lo que sería propio “de una filosofía fenomenológica, pero no del método de reflexión y análisis marxista”¹⁰¹. O que Marx se equivocaba al suponer que la religión era “una pura secreción de la infraestructura de la propiedad privada” y que, por lo tanto,

98 MARX, K. *La cuestión judía*, ob. cit., p. 239.

99 Cfr. ASMAN, H. y MATE, R. Introducción a la antología de MARX-ENGELS, *Sobre la religión*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974; cfr. también MATE, R. “Por una revisión de la crítica marxista de la religión”. En: *Argumentos*, N.ºs 26 y 27, y GIMBERNAT, J. A., ob. cit.

100 Cfr. MATE, R. *Por una...*, ob. cit., N.º 27, p. 36.

101 GIMBERNAT, J. A. ob. cit., p. 68.

“revolucionadas las relaciones de propiedad, desaparece sin rastro la religión como excrecencia inútil del antiguo sistema”¹⁰². Pero estas posibles objeciones no hacen ahora al caso. 2) A pesar de lo anterior, el aspecto original de la crítica de Marx a la religión no es la crítica en sí de la religión, de toda trascendencia, que era un lugar común de la izquierda hegeliana, sino la crítica de la religión como fenómeno social. Marx pone de manifiesto que la crítica radical y definitiva de la religión no puede ser otra que la praxis, es decir, la eliminación de los elementos de la realidad que hacen posible la religión¹⁰³. 3) La postura de Marx sobre la religión permaneció invariable hasta sus últimos escritos, pero no así su concepción del Derecho y del Estado. En sus obras de madurez, especialmente en la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875, Marx —como veremos— no se plantea ya el problema de la extinción del Estado en la sociedad comunista, sino la cuestión de cuáles serán las modificaciones que sufrirá el Estado en el nuevo tipo de sociedad. Es decir, el Estado y el Derecho en el Marx maduro no se presentan ya simplemente como formas de la alienación humana que, al igual que la religión, deben suprimirse, y con ello aparece también la posibilidad de una consideración más positiva de los derechos humanos.

5. LA SAGRADA FAMILIA. MARXISMO Y UTILITARISMO

En el verano de 1844, en París, Marx conoce a Friedrich Engels e inicia con él una amistad que durará hasta la muerte de aquél en 1883. A finales de 1844, escriben su primera obra en colaboración, *La sagrada familia*, si bien la participación de Engels parece haber sido mínima. La obra, que se titulaba “Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes”, estaba dirigida a combatir la filosofía “crítica” neohegeliana y estaba redactada en un estilo ciertamente pesado. En ella vuelven a aparecer diversas referencias a los derechos humanos en la misma línea de *La cuestión judía*, junto con otras consideraciones de interés desde el punto de vista de la teoría política y moral.

Marx partía también en *La sagrada familia* de “la oposición entre el Estado representativo democrático y la sociedad burguesa”

102 *Ibidem*, p. 69.

103 Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F. *Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx*, ob. cit., pp. 16 y ss.

con la que culminaba “la oposición clásica entre la comunidad pública y el sistema de la esclavitud”. En el mundo moderno —escribía— todo individuo forma a la vez parte del sistema esclavista y de la comunidad pública. Pero —añadía— “la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la mayor libertad, puesto que es, en apariencia, la independencia terminada del individuo, para quien el movimiento desenfrenado —liberado de las trabas generales y de las limitaciones impuestas por el hombre, de los elementos vitales de los que se le despojó, la propiedad, por ejemplo, la industria, la religión, etc.—, es la manifestación de su propia libertad, mientras que en realidad no es más que la expresión de su servidumbre absoluta y de la pérdida de su carácter humano. Aquí el privilegio ha sido reemplazado por el derecho”¹⁰⁴.

E igualmente, Marx seguía insistiendo en la necesidad de considerar a la sociedad civil, a la sociedad burguesa, como la base del Estado. “Es la necesidad natural —escribía—, son las propiedades esenciales del hombre —por muy extrañas que puedan parecer—, es el interés, lo que mantiene unidos a los miembros de la sociedad burguesa, y no la vida política. El Estado no es, por lo tanto, lo que mantiene reunidos a los átomos de la sociedad burguesa; es el hecho de que esos átomos no son átomos más que en la representación, en el cielo de su imaginación, y que, en realidad, son entidades muy diferentes a los átomos: no son egoístas divinos, sino hombres egoístas. Únicamente la superstición política puede imaginar en nuestros días que la vida burguesa es mantenida por el Estado, mientras que, por el contrario, el Estado es mantenido por la vida burguesa”¹⁰⁵.

Consecuentemente, el Estado representativo no *representaba*, para Marx, otra cosa que los intereses particulares de la burguesía. Y refiriéndose a la revolución francesa de 1830 que ponía fin al periodo de la Restauración, Marx indicaba que la burguesía liberal había conseguido con ello realizar sus deseos de 1789, pero con una diferencia: “estando terminada su formación política, la burguesía liberal no vio ya en el Estado representativo constitucional el ideal

del Estado, y no creyó ya —realizándolo— perseguir la salvación de sus objetivos generales humanos; por el contrario —añadía— había reconocido en él la expresión oficial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular”¹⁰⁶.

La única clase que podría arrogarse la representación de los “derechos universales de la sociedad” sería en todo caso —tal como había escrito en la *Contribución a la crítica*, de 1844— el proletariado, la clase universal¹⁰⁷ que tendría que llevar a cabo su labor emancipadora por la vía revolucionaria. En consecuencia, los derechos humanos —en cuanto derechos de la burguesía— no significaban, para Marx, otra cosa que el reconocimiento de la sociedad burguesa, el reconocimiento del principio del egoísmo y del interés privado. “Los derechos humanos no emancipan, pues, al hombre de la religión, sino que le dan la libertad religiosa, le procuran la libertad de propiedad, no le liberan de la tarea de tener que ganarse la vida, pero le acuerdan primero la libertad de trabajo”¹⁰⁸. Y proseguía: “el reconocimiento de los derechos del hombre por el Estado moderno no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. La esclavitud era la base del Estado antiguo: la base del Estado moderno es la sociedad burguesa, el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado y de la inconsciente necesidad natural, el esclavo del trabajo utilitario, de sus propias necesidades y de las necesidades egoístas de otro. Esta base natural, el Estado moderno la ha reconocido como tal en los derechos universales del hombre. Y él no los ha creado. Producto de la sociedad burguesa llevada por su propia evolución más allá de sus trabas políticas, no hacía más que reconocer, por su lado, su propio origen y su propia base, proclamando los derechos del hombre”¹⁰⁹. “La crítica —Marx seguía refiriéndose a B. Bauer y a los neohegelianos en general— únicamente tenía una crítica que hacer a propósito de los derechos del hombre: no son innatos, han nacido históricamente. Pero Hegel ya lo había dicho.”¹¹⁰.

104 MARX, K.-ENGELS, F. *La sagrada familia. Crítica de la crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, p. 133, Editorial Akal, Madrid, 1977.

105 *Ibidem*, p. 138.

106 *Ibidem*, p. 141.

107 MARX, K. *Contribución a la crítica...*, ob. cit., pp. 38-40.

108 MARX, K., ENGELS, F. *La sagrada familia*, ob. cit., pp. 129-130.

109 *Ibidem*, p. 130.

110 *Ibidem*.

En *La sagrada familia*, Marx señalaba también el carácter contradictorio, antagónico, que tenía, por un lado, la libertad, los derechos humanos del Estado representativo democrático y, por otro lado, “la libertad, la justicia y la virtud” del Estado democrático antiguo, cualidades “del pueblo en sí” y no de individuos independientes: “los espartanos, los atenienses, los romanos, en el tiempo de sus grandezas, son “pueblos libres, justos, virtuosos”¹¹¹. Por eso —seguía Marx, refiriéndose a la historia francesa de la época revolucionaria— “discutiendo los principios de la moral pública, en la sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794, Robespierre se pregunta cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular. Y responde: la virtud. Pero habla de la virtud pública que ha hecho tan grandes maravillas en Grecia y en Roma y que realizará otras más admirables aún en la Francia republicana; de la virtud que no es otra que el amor a la patria y a las leyes”¹¹². Y concluía: “Robespierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron porque confundían el Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa. ¡Qué colosal error el estar obligado a reconocer y sancionar, en los derechos del hombre, a la sociedad burguesa moderna, a la sociedad de la industria, de la concurrencia general, de los intereses privados persiguiendo libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual devenida extraña a sí misma, y el querer, posteriormente, anular en ciertos individuos las manifestaciones de esta sociedad y adornar a la antigua la cabeza de esta sociedad!”¹¹³.

La contraposición de que hablaba Marx no es otra que —para decirlo en términos famosos— la existente entre la “libertad de los modernos” y la “libertad de los antiguos”. U. Cerroni ha analizado con detalle esta cuestión que dio vida a una gran parte del pensamiento jurídico-político del XIX: Constant, Humboldt o Laboulaye. Para Constant, por ejemplo, la libertad de los modernos (la libertad negativa), la única libertad que estimaba posible en su época, im-

plicaba la necesidad del sistema representativo, y era incompatible con la libertad de los antiguos, es decir con la libertad positiva que implicaba la democracia directa¹¹⁴. “La autoridad pública —escribe Cerroni— resulta en el mundo antiguo algo que no se contrapone en absoluto a la vida privada —que asume como órgano suyo—: nada, en efecto, está más lejos de la concepción política antigua que el concepto —y la institución— de la representación, fundamento esencial de la separación de la autoridad pública de la vida civil, del mundo de los oficios y de la división del trabajo”¹¹⁵. En las civilizaciones antiguas no hay más libertad que la libertad política, la libertad del ciudadano y la noción de una libertad civil del individuo particular distinto del ciudadano es una noción ajena a tales civilizaciones en las que la vida política se organiza y desarrolla sin solución de continuidad con respecto a la vida civil: “libertad-participación y democracia directa dominan la sociedad antigua —en relación, naturalmente, a los hombres libres, a los ciudadanos— de forma que el Estado es “inmediatamente” la sociedad, y, por consiguiente, el ideal político es inmediatamente ideal civil, ético y religioso. Platón y Aristóteles son, desde este punto de vista, los teóricos y paladines de una concepción armónica y orgánica que funde al individuo en la sociedad-Estado y plasma el ideal público como ideal ético”¹¹⁶.

Marx tomaba partido claramente a favor de la libertad positiva. La verdadera libertad, para él, significaba la autodeterminación humana, la capacidad del hombre de desarrollar todas sus potencialidades. Pero con ello, obviamente, no trataba de propugnar la vuelta al Estado antiguo, sino de *superar* el Estado representativo moderno que era la negación del anterior. Es decir, el esquema trazado por Marx sigue teniendo el mismo carácter *dialéctico* (en el sentido fuerte) que en *La cuestión judía*: Al Estado antiguo, basado en la esclavitud real y adornado con las virtudes del pueblo en sí, le sucede el Estado moderno representativo que se basa en la esclavitud

111 *Ibidem*, p. 138.

112 *Ibidem*, p. 139.

113 *Ibidem*.

114 Cfr. CERRONI, U. *La libertad de los modernos*, p. 93, Martínez Roca, Barcelona, 1972. Cfr. también BERLÍN, I. “Dos conceptos de libertad”. En: A. QUINTON, *Filosofía política*, Fondo de Cultura económica, México, 1967, y BOBBIO, N., “Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri”. En: *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, 1974.

115 CERRONI, U., ob. cit., p. 87.

116 *Ibidem*.

emancipada y en el individuo guiado exclusivamente por el interés particular. Y la superación de este último estadio supone la libertad real (la emancipación humana) en la que el interés privado del hombre es al mismo tiempo interés humano, interés social. Por otro lado, esta concepción positiva de la libertad de Marx tendría unos antecedentes claros en Rousseau y Hegel y estaría hasta cierto punto en contradicción con la concepción de la libertad de Kant.

El nexo Rousseau-Marx ha sido destacado no sólo por interpretaciones “socialdemócratas” o liberales de Marx al estilo de la de Mondolfo, a la que me he referido en la “Introducción”, sino también por autores “marxistas-leninistas” como DELLA VOLPE, G. Este último destaca también la existencia de “dos almas” en la libertad y la democracia modernas: la libertad civil, negativa, *menor*, instituida por la democracia parlamentaria y teorizada por Locke, Montesquieu, Humbolt, Kant o Constant; y la libertad social, igualitaria, mayor, instituida por la democracia socialista y teorizada explícitamente por Rousseau e implícitamente por Marx, Engels y Lenin¹¹⁷. La síntesis de ambas instancias —Della Volpe escribía esto en 1964— sería la legalidad soviética. Ello, naturalmente, no significa negar las diferencias existentes entre una concepción individualista, abstracta, burguesa: la de Rousseau, que desembocaba en la postulación de los derechos naturales del hombre, y una concepción social, materialista y dialéctica: la de Marx¹¹⁸.

Parece claro, desde luego, que el ideal de Estado democrático de Rousseau, basado en la libertad entendida como autonomía, como participación (según esta concepción, hay mayor libertad cuanto más se identifica la voluntad de los que ponen la ley con la voluntad de quienes tienen que obedecer a dicha ley) está en contradicción con el Estado liberal, basado en una noción negativa de libertad (hay mayor libertad cuanto más amplia sea la esfera de no intervención por parte del Estado). Pero las diferencias entre Rousseau y Marx son también radicales. El problema que se plantea Rousseau es el de cómo conciliar la libertad con el Estado y la solución la ve, no en la libertad “natural” (así llama Rousseau a la libertad negativa),

sino en la libertad “civil” (la libertad positiva). Marx se plantea el mismo problema que Rousseau, pero llega a la conclusión de que dicha conciliación no es posible, ya que el Estado y la servidumbre son inseparables. Es decir, el concepto positivo de libertad de Marx, la libertad entendida como realización del hombre, como final de la alienación humana, tiene lugar precisamente fuera del Estado¹¹⁹.

Las conexiones entre Hegel y Marx, también a propósito del concepto de libertad, son indudables. El joven Hegel —en el periodo de Berna— había criticado la religión privada que consideraba como una expresión de la sociedad decadente burguesa, de la disociación entre el hombre privado y el hombre público, y había concebido la libertad no como libertad negativa, sino como libertad *viva* que hiciera posible la reconciliación del hombre con su historia. En consecuencia, Hegel había rechazado el concepto abstracto de hombre del siglo XVIII y criticado la noción de libertad del liberalismo, para ir a buscar su inspiración en la ciudad antigua, en el modelo de Grecia. Sólo después —con posterioridad al periodo de Jena—, Hegel tomará conciencia del mundo moderno y de sus problemas¹²⁰, pero seguirá considerando la libertad negativa, la libertad del liberalismo, como insuficiente. Así, en su *Filosofía del Derecho*, se referirá a este tipo de libertad como “la libertad del vacío”¹²¹. Naturalmente, también en este caso parece existir un considerable trecho entre un autor —Hegel— que considera que el Estado es la realización máxima de la libertad, y otro —Marx—, que parte de la incompatibilidad entre la libertad y el Estado, por más que ambos coincidan en considerar a la libertad como la autodeterminación del hombre.

En cuanto a Kant, en su obra no parece haber una distinción clara entre los dos tipos de libertad a los que me vengo refiriendo, pero es indudable que Kant entendía la libertad, fundamentalmente, como libertad negativa. Aunque Kant defina la libertad política en sentido rousseauniano (el único cuadro que adornaba las paredes de su casa era un retrato de Rousseau), su concepción del Derecho,

117 Cfr. DELLA VOLPE, G. *Rousseau y Marx*, p. 57, Martínez Roca, Barcelona, 1969.

118 Cfr. *Ibidem*, pp. 35-36.

119 Cfr. BOBBIO, N. *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, segunda edición, pp. 67 y ss., Giappichelli, Turín, 1969.

120 Cfr. BOBBIO, N. “Studi hegeliani”. En: *Da Hobbes a Marx*, ob. cit., y LÓPEZ CALERA, N. M., *Hegel y los derechos humanos*, Universidad de Granada, 1971.

121 G. HEGEL, *F. Principios de filosofía del Derecho*, p. 41, parr. 5, Editorial Suramericana (trad. J. L. VERMAL), Buenos Aires, 1975.

del Estado y de la Historia se inspira esencialmente en el concepto liberal —no democrático— de libertad¹²². Basta, para justificar esta última afirmación, con recordar su famosa definición del Derecho como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad”¹²³.

A pesar de ello, no es difícil encontrar conexiones entre Kant y Marx que explican, por otro lado, la existencia —a la que ya se ha aludido— tanto de un marxismo kantianizado como de un kantismo marxistizado. En particular, una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”¹²⁴, es indudablemente un antecedente directísimo del concepto de alienación de Marx, si bien este último formula en términos dialécticos —a partir de la propia realidad— lo que para Kant es una ley, un deber, *moral*. Dicho de otra forma, para Kant se trata de un juicio de deber ser, no de ser.

Finalmente, en *La sagrada familia*, Marx acusa la influencia del materialismo francés una de cuyas tendencias, representada por Holvatch y Helvetius y que tendría su origen en Locke, lleva “directamente al socialismo y al comunismo”¹²⁵. Marx se refiere a las tesis sobre “la bondad natural y la igual inteligencia de los hombres, sobre la omnipotencia de la educación, de la experiencia, de la costumbre, sobre la influencia de las circunstancias exteriores en los hombres, sobre la alta importancia de la industria, sobre la justicia del placer, etc.”¹²⁶. Y poco después escribirá: “Si el hombre obtiene del mundo sensible y de la experiencia sobre el mundo sensible todo

conocimiento, sensación, etc., conviene entonces organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre se asimile cuanto encuentre en él de verdaderamente humano, que él mismo se conozca como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, conviene que el interés particular del hombre se confunda con el interés humano. Si el hombre no es libre en el sentido materialista de la palabra, esto es, si es libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino destruir los focos antisociales donde nacen los crímenes y dar a cada cual el espacio social necesario para el desenvolvimiento esencial de su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias. Si el hombre es sociable por naturaleza, es en la sociedad donde desarrolla su verdadera naturaleza, y la fuerza de su naturaleza debe medirse por la fuerza de la sociedad y no por la fuerza del individuo particular”¹²⁷.

En definitiva, por esta vía se produce una cierta aproximación entre Marx y el utilitarismo: “Bentham —escribía Marx— funda su sistema del interés bien entendido sobre la moral de Helvetius, de igual modo que Owen, partiendo del sistema de Bentham, funda el comunismo inglés”¹²⁸.

Desde luego, existen diferencias fundamentales entre el utilitarismo de Bentham y el humanismo del joven Marx. En ambos casos, el hombre ocupa el lugar central, pero mientras que el utilitarismo actúa dentro del sistema, toma los deseos del hombre en cada momento como si tuvieran un carácter definitivo, el humanismo de Marx pretende transformar y enriquecer los deseos empíricos del hombre¹²⁹. De todas formas, ambos coinciden en considerar el “interés bien entendido” como el principio de toda moral, en la idea de que el hombre extrae todo su conocimiento de la experiencia o, en fin, en la crítica a los derechos humanos.

La crítica que Bentham había dirigido a las Declaraciones de derechos, prácticamente desde el momento de su promulgación¹³⁰, se

122 Cfr. BOBBIO, N.. “Kant e le due libertà”. En: *Da Hobbes a Marx*, ob. cit., y *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, ob. cit.

123 I. KANT. *Introducción a la teoría del Derecho*, introducción y traducción de GONZÁLEZ VICEN, F., p. 80, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978; cfr. también, GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de La Laguna, 1952.

124 KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. GARCÍA MORENTE, p. 84, Espasa Calpe, cuarta edición, Madrid, 1973.

125 MARX, K-ENGELS, F. *La sagrada familia*, ob. cit., p. 148.

126 *Ibidem*.

127 *Ibidem*, pp. 148-49.

128 *Ibidem*, p. 149.

129 Cfr. KAMENKA, E., ob. cit., p. 22.

130 BENTHAM efectúa su crítica a las declaraciones de derechos francesa y ame-

basaba en el rechazo del concepto de *ley natural*, es decir, de una ley que los hombres podrían conocer a través de la razón, antes incluso de la existencia de la sociedad (en el estado de naturaleza) y que prescribía una serie de derechos subjetivos, naturales e imprescriptibles. Bentham, al negar la existencia de ideas innatas —basándose en una concepción ciertamente empirista del conocimiento, análoga a la de Locke— negaba también la posibilidad (argumentando probablemente de manera más lógica que Locke) de derechos innatos en el hombre. Frente al concepto racionalista de la razón como facultad humana innata, Bentham oponía un nuevo concepto de razón como facultad experimental, calculadora, que sólo opera sobre los datos de los sentidos. En consecuencia, el fundamento del Derecho no era, para él, la ley natural, sino el *principio de utilidad*. No existían, en su opinión, derechos naturales del hombre anteriores y situados por encima de la ley positiva: En su sentido adjetivo o moral, “derecho” designa lo conveniente, lo útil. Pero en sentido sustantivo y legítimo los derechos proceden siempre de las leyes positivas, de los mandatos de la autoridad; los derechos subjetivos son sencillamente los correlatos de las obligaciones jurídicas y sólo existen en la medida en que las leyes positivas les otorgan una garantía¹³¹.

Las declaraciones de derechos, y concretamente la Declaración de la Revolución francesa es, para Bentham, ilegítima, inútil y peligrosa: *Ilegítima*, pues al pretender establecer unos derechos imprescriptibles, inmutables, etc., estaría pretendiendo vincular la voluntad de los hombres de las generaciones venideras, estaría negando a éstos la posibilidad de determinar por sí mismos lo que debe considerarse justo o injusto. *Inútil*, porque trataba de limitar el poder legislativo, pero sin éxito: lo que hoy queda prohibido puede, perfectamente, establecerse mañana. *Peligrosa*, porque confundía lo que es con lo que debe ser: los hombres —argumentaba Ben-

ricana en diversas obras. Para la Declaración francesa, el texto fundamental es: *Anarquical fallacies: being and examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution*, publicada en 1795. Para la exposición de la postura de BENTHAM sigo el artículo de El Shakankiri, BENTHAM, J.: “Critique des droits de l’homme”. En: *Archives de Philosophie du droit*, tomo IX, Sirey, París, 1964; cfr. también HART, H. “Bentham and the United States of America”. En: *Journal of Law and Economics*, N.º 19, 1976.

131 Cfr. El Shakankiri, ob. cit., pp. 140 y ss.

tham— no *son* libres e iguales, sino que —en todo caso— *deberían serlo*¹³².

Por otro lado, la crítica de Bentham —como la de Marx— se dirige tanto contra la libertad como contra la igualdad y la propiedad. Según Bentham, no puede existir un derecho natural e imprescriptible a la *libertad*, puesto que el Derecho siempre implica negaciones de libertad; la esfera de la libertad coincide precisamente con la esfera del no-Derecho, es decir, de lo no regulado jurídicamente. Si fuera cierto que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” (art. 1 de la Declaración de 1789) no sería tampoco posible la legislación cuya función es la de organizar situaciones desiguales, confiriendo a unos derechos y a otros obligaciones; el principio de utilidad muestra la necesidad de una igualdad ante la ley, pero no se trata de un principio absoluto, pues el hombre no puede tener un derecho a la igualdad que se imponga a la voluntad del soberano. Finalmente, Bentham justifica la *propiedad* privada en cuanto que la riqueza es una de las mayores fuentes de felicidad, pero no hay —en su opinión— un derecho absoluto e imprescriptible a la propiedad, sino que ésta debe limitarse de acuerdo con las necesidades de los hombres, es decir, según el principio de la consecución de la mayor felicidad para el mayor número.

Ahora bien, la crítica de Bentham a los derechos humanos tiene un alcance muy diferente a la formulada por Marx. Aquella es una crítica de carácter fundamentalmente metodológico, pero que deja intacta la ideología liberal en la que se basaba la Declaración. Lo que en realidad hace Bentham es sustituir el concepto ciertamente metafísico de ley natural por el principio que él cree puramente empírico (pero que probablemente sea también metafísico) de utilidad, para justificar a partir de él —y como exigencias puramente éticas, no jurídicas—: la necesidad de existencia de un ámbito de actuación del individuo en el que no debe introducirse la legislación (es decir, la libertad en su sentido negativo); la igualdad ante la ley; la propiedad privada; e incluso la legitimidad de resistir a la opresión. Respecto a este último punto, es importante insistir en que Bentham no niega la legitimidad moral de desobedecer el Derecho en ciertos casos, sino que lo que niega es que pueda tratarse de un derecho en

132 Cfr. *Ibidem*, pp. 145 y ss.

sentido estricto. En definitiva, lo que diferencia el punto de vista de Bentham (al que la Asamblea Nacional nombra ciudadano francés en 1792) y el de los autores de la Declaración es que aquél interpreta el contenido de dicha Declaración no como *derechos* naturales, derechos que el hombre tiene por su mera condición de hombre, etc., sino como *exigencias éticas* que pueden derivarse y justificarse a partir del principio de utilidad.

La crítica de Marx a los derechos humanos tiene, por el contrario, un alcance eminentemente ideológico. A Marx —como hemos visto— no le interesan los aspectos metafísicos, la falta de sentido jurídico de la Declaración, etc., sino el que se tratara de derechos del hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, de derechos del hombre egoísta. Podría decirse, como conclusión, que la crítica de Bentham es certera desde un punto de vista técnico y metodológico, aunque no suponga ninguna innovación en el plano ideológico; mientras que la crítica de Marx presenta algunos problemas técnicos y no aporta mucho en el plano de la teoría del Derecho, pero, sin embargo, apunta a un cambio de perspectiva radical en el terreno ideológico político.

Y estas diferencias de perspectiva permiten comprender también que, en su posterior evolución, Marx no sea sólo un crítico de Bentham y del utilitarismo, sino que llega incluso a identificar la doctrina de este último con la de los derechos humanos. Así, en la sección segunda del libro primero de *El Capital* —que veremos con detalle en su momento— Marx describirá irónicamente la órbita de la circulación o del cambio de mercancías como “el verdadero paraíso de los derechos del hombre”. Lo que aquí impera —dirá Marx— es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham: “*iBentham!*, porque cada uno de los dos —vendedor y comprador— se ocupa sólo 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*”¹³³.

133 MARX, K, *El Capital*, libro primero, tomo I, p. 214, Siglo XXI, sexta edición, Madrid, 1978.

3

LOS DERECHOS HUMANOS,
ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

1. LAS TESIS SOBRE FEUERBACH

En febrero de 1845, antes de la publicación de *La sagrada familia*, Marx es expulsado de Francia a instancias del gobierno prusiano y se traslada entonces a Bruselas, en donde vivirá durante los tres años siguientes. Allí redacta, en los primeros meses de 1845, un brevísimo escrito, las “Tesis sobre Feuerbach” que habría de publicar por primera vez Engels como apéndice a su *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en 1886, después de la muerte de Marx. La crítica a Feuerbach, y a la filosofía neohegeliana, será también el motivo de un extenso, en muchos pasajes pesado, pero importante trabajo realizado en colaboración con Engels: *La ideología alemana*, en 1845-46.

Ya hemos visto el papel importantísimo que cumplía, en los escritos anteriores de Marx, la filosofía de Feuerbach: por ejemplo, en cuanto a la concepción del hombre o en cuanto a la crítica de la religión, que son aspectos centrales para comprender la actitud de Marx frente a los derechos humanos. La verdad es, sin embargo, que Marx no fue nunca un feuerbachiano estricto, por lo que las *Tesis* no deberían entenderse simplemente como una “ruptura” con Feuerbach (como lo son en cierto sentido), sino también como una consecuencia lógica en el desarrollo de su propio pensamiento. En

cualquier caso, los aspectos fundamentales en los que se separa aquí de Feuerbach creo que son los dos siguientes:

En primer lugar, Marx considera que la filosofía de Feuerbach no es una filosofía de la praxis. Para Marx, el materialismo de Feuerbach era un materialismo teórico o contemplativo, pero no un materialismo práctico, revolucionario. Según él, no era suficiente con descubrir el fundamento terrenal de la religión, tal como lo había hecho Feuerbach, sino que era preciso también transformar las condiciones que hacían posible la religión: “Así pues —concluía en la tesis IV—, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la sagrada familia, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera”¹. Y la exigencia de la praxis aparece, e incluso con una cierta exageración, en la famosísima tesis XI: “los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”².

Ahora bien, el énfasis puesto en la práctica, la convicción de que los cambios no pueden ser simplemente cambios teóricos, estaba ya afirmado por Marx en sus obras anteriores. Por ejemplo, en *La sagrada familia* (muy poco antes de la supuesta “ruptura” con Feuerbach) había escrito: “Las ideas no pueden conducir más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. De hecho, las ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas, se necesitan hombres que ponen en juego una fuerza práctica”³. Y en la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en el lenguaje característico de su época juvenil: “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas; la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material”, pero —añadía entonces— “también la teoría se transforma en fuerza material cuando se apodera de las masas”⁴.

Por otro lado, Marx parece haber exagerado un tanto la propia concepción de Feuerbach, ya que éste sí que tenía en cuenta

1 MARX, K. “Tesis sobre Feuerbach”. En: MARX-ENGELS. *La ideología alemana*, pp. 666-667, Coedición Pueblos Unidos. Montevideo - Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974.

2 *Ibidem*, p. 668.

3 MARX, K.-ENGELS, F. *La sagrada familia*, ob. cit., p. 136.

4 MARX, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, ob. cit., p. 30.

la práctica, aunque fuera de una forma que podía considerarse insatisfactoria. Como ha escrito G. AMENGUAL: “Feuerbach es consciente del condicionamiento económico de la moral, de que las necesidades condicionan el pensar, de que la conciencia no produce el ser, sino el ser a la conciencia, sin embargo, su filosofía se agota en ser pregonera de estas nuevas visiones. Su teoría exige la práctica, pretende un cambio social, pero esta práctica y sus determinaciones no son asumidas en la teoría, sino que ésta se erige en principio rector de la práctica, la dirige, la práctica no tiene más que ser aplicación o realización de la teoría y sin más mediación que la conciencia”⁵.

En segundo lugar, Marx consideraba que el punto de vista asumido por Feuerbach era ahistórico y abstracto. Este último contemplaba al hombre en cuanto ente aislado, no como ser social (tesis VI y VII). Y, para Marx, que el hombre era un *ser social* significaba: *a*), que no se le podía abstraer del proceso histórico; *b*), que el hombre no era un individuo aislado, sino que pertenecía siempre a un tipo de sociedad determinado; la “esencia humana”, escribía, no es “una abstracción inherente a cada individuo” sino “el conjunto de las relaciones sociales”⁶.

Este relativamente nuevo concepto del hombre como ser social significa, desde luego, un cambio importante con respecto al concepto de hombre de Feuerbach que Marx había aceptado anteriormente, aunque —como hemos visto— con ciertas vacilaciones. Así parece desprenderse de la propia terminología de Marx, quien, en obras como los *Manuscritos* o *La sagrada familia* había empleado, más o menos indistintamente, la expresión “ser genérico” y “ser social”. Ahora parece, por el contrario, establecer una diferencia entre ambos términos y rechaza explícitamente el concepto de hombre como ser genérico. Concretamente, en la tesis VI escribirá que el ser social no es el género, es decir, lo que tienen en común los seres aislados considerados abstractamente, sino lo que tienen en común en el acto de relacionarse; no lo que tienen en común como seres naturales,

5 AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo, pp. 362-363. Editorial Laia, Barcelona. 1980.

6 MARX, K. “Tesis sobre Feuerbach”, ob. cit. (tesis VI).

sino como seres sociales, como seres que viven en sociedad⁷. Sin embargo, Marx volverá a referirse ocasionalmente al hombre como “ser genérico” en los *Grundrisse*: “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un animal *gregario*, aun cuando de ninguna forma cómo un *ζῷον πολιτικόν* en el sentido político”⁸.

Volviendo a su crítica a Feuerbach, podría decirse que tampoco en este caso Marx interpretaba fidedignamente el pensamiento de aquél. De un lado, porque en Feuerbach hay una cierta evolución en el concepto de hombre que iría desde la noción del hombre como *ser genérico* en *La esencia del cristianismo* (1841), obra que ejerció una considerable influencia en Marx, al concepto de *ser comunitario* en las obras del periodo 1842-45, hasta terminar en la noción del hombre como *ser natural* en una etapa del pensamiento de Feuerbach (de 1846 a 1869) posterior al periodo considerado por Marx⁹. De otro lado, aunque Feuerbach nunca concibió al hombre como un ser social en sentido estricto, lo cierto es que tampoco lo pensó como un individuo abstracto, aislado. Lo que ocurre es que éste entendía la sociedad como un conjunto, una simple suma de individuos, lo cual le cortaba el camino para poder comprender el sentido de los grupos y de las instituciones sociales (en definitiva,

7 Y, en *La ideología alemana*: “Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un “objeto sensible” y no como “actividad sensible”, manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el hombre”, y sólo consigue reconocer en la sensación el “hombre real, individual, corpóreo”; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el hombre y el hombre” que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman (...). En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él.” (MARX, K, *La ideología alemana*, ob. cit., pp. 48-49.)

8 MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858, p. 457, tomo I, Siglo XXI, quinta edición, Madrid, 1976.

9 Cfr. AMENGUAL, G., ob. cit., pp. 226 y 275-276.

de los fenómenos propiamente societarios) en cuanto que son algo más que un simple agregado de individuos, en cuanto que son “espíritu objetivo”¹⁰.

En conclusión, el nuevo materialismo de Marx, su filosofía de la praxis, podría interpretarse como una síntesis superadora del materialismo de Feuerbach y de la dialéctica hegeliana. Y por lo que se refiere al tema de los derechos humanos, de todo lo anterior se deducen dos consideraciones de interés. En primer lugar, hay que concluir que el nuevo concepto de hombre de Marx implicaba, si no un cambio radical, sí una cierta matización en cuanto a la crítica de los derechos humanos efectuada en obras como *La cuestión judía* o *La sagrada familia*. Marx escribía en las tesis IX y X que mientras que el punto de vista del antiguo materialismo (el de Feuerbach) era el de la sociedad burguesa, el de los individuos aislados, el punto de vista del nuevo materialismo (el que él pretendía inaugurar) era el de la sociedad humana o la humanidad social (es decir, el punto de vista del hombre como ser social). Pero si esto es así (y aunque Marx no parece ser enteramente consciente de ello, pues en *La ideología alemana* seguirá remitiéndose a sus obras de juventud al abordar la cuestión de los derechos humanos), de acuerdo con su nueva noción de hombre podría entenderse ahora que en sus escritos anteriores existía una cierta incongruencia entre: la crítica que efectuaba a los derechos humanos en cuanto derechos burgueses; y el concepto de hombre de que partía (el concepto feuerbachiano) que —según interpreta ahora— no sería otra cosa que la conceptualización del hombre burgués. Tal hipotética contradicción quedaría, en todo caso, superada con su alejamiento de Feuerbach.

En segundo lugar, la crítica a Feuerbach en el sentido de que este último no tenía en cuenta la praxis, parece también apuntar a la consideración de los derechos humanos como un producto característico del pensamiento especulativo, abstracto, como un conjunto de ideas alejadas de la práctica revolucionaria. Los derechos humanos serían, en definitiva, una ideología. Y ésta es, en efecto, la perspectiva desde la que Marx abordará la cuestión en *La ideología alemana*.

2. LOS DERECHOS HUMANOS COMO IDEOLOGÍA

Durante este mismo año de 1845, Marx y Engels habían emprendido un viaje a Inglaterra en donde establecen contacto con los cartistas y con diversas figuras del socialismo. A su regreso a Bruselas, Marx interrumpe sus estudios económicos para escribir con Engels una crítica definitiva a la filosofía neohegeliana de Feuerbach, Bauer, Stirner y otros autores de menor importancia: *La ideología alemana*. Este trabajo fue redactado casi en su totalidad por Marx, y al no encontrar editor en el momento de su terminación (1846), fue abandonado “a la crítica roedora de los ratones”, según la repetida expresión de Marx, quedando inédito hasta 1932.

En *La ideología alemana* hay bastantes elementos de continuidad con respecto a las anteriores obras de Marx, por lo que no parece adecuada la tesis de la escuela de Althusser —a la que ya me he referido anteriormente— que ve en este escrito el momento de la “ruptura” y del surgimiento de un “nuevo continente”, el del *materialismo histórico*, con la aparición de los conceptos básicos del marxismo: clases sociales, modo de producción, ideología, revolución proletaria, etc. Lo menos que puede decirse de estos conceptos es que estaban ya “prefigurados” en las anteriores obras de Marx, aunque, por otro lado, es cierto que en las primeras páginas de *La ideología alemana* (la redacción del resto de la obra es de una pesadez “germánica”) hay una importante exposición de las principales tesis que caracterizan el pensamiento del Marx maduro.

La idea central de la que partían Marx y Engels se puede sintetizar así: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”¹¹. Lo que son y hacen los individuos depende de las condiciones materiales que determinan la producción y que son independientes de la voluntad de aquéllos. La división del trabajo —a la que Marx atribuye una importancia decisiva— indica el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y en cuanto que significa también propiedad privada (“división del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas”¹² llega a escribir Marx) es lo que genera la división de la sociedad en clases y el surgimiento del poder político y del Derecho. Dicho con otra

10 Cfr. *Ibidem*, p. 354 y 360-61.

11 MARX, K. *La ideología alemana*, ob. cit., p. 26.

12 *Ibidem*, p. 33.

terminología: el concepto de sociedad civil aparece en esta obra definido como el conjunto de las relaciones sociales de producción que determinan la superestructura jurídico-política y las formas ideológicas¹³.

La división del trabajo permite así explicar la aparición de la “libertad” (en el sentido de libertad burguesa) y en general de todas las ideologías, entendiendo por tales el conjunto de ideas que los hombres se forjan sobre su propia existencia. Pero la libertad en el régimen burgués —como ocurría en sus anteriores obras— es para Marx una libertad ficticia, irreal. No es propiamente libertad, sino alienación, esto es: división del hombre en individuo personal e individuo de clase, para someter al hombre a poderes ajenos a él, que escapan a su control: “En el curso del desarrollo histórico —escribía— y precisamente por medio de la sustantivización de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones (...). En el estamento (y más todavía en la tribu) esto aparece aún velado; y así, por ejemplo, un noble sigue siendo un noble y un villano, un villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquélla una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía. La competencia y la lucha de unos individuos con otros es la que engendra y desarrolla este carácter fortuito en cuanto tal. En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material”¹⁴. La falta de libertad en la sociedad capitalista —en el sentido marxiano de libertad, no en el sentido de libertad negativa— afecta a todos los individuos, pero, de cualquier forma, esta situación tiene una connotación en cierto modo positiva para

la burguesía que logra así liberarse de las trabas de la sociedad estamental, y totalmente negativa para el proletariado: “tratándose de los proletarios, por el contrario, su propia condición de vida, el trabajo, y con ella todas las condiciones de existencia de la sociedad actual, se convirtieron para ellos en algo fortuito, sobre lo que cada proletario de por sí no tenía el menor control y sobre lo que no podía darles tampoco el control ninguna organización social”¹⁵.

La verdadera libertad, la libertad personal (que para Marx es un concepto positivo) significa el máximo desarrollo del individuo (el fin de la alienación) y exige, por lo tanto, la abolición del trabajo y de la propiedad privada y, en general, de las condiciones de existencia de la antigua sociedad burguesa, incluyendo el Derecho y el Estado: “La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los substitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación”¹⁶.

Y ello es posible por la nueva y peculiar situación del proletariado: “mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, a fin de cuentas, al trabajo libre, los pro-

13 Cfr., por ejemplo, *Ibidem*, p. 38.

14 *Ibidem*, pp. 88-89.

15 *Ibidem*, p. 90.

16 *Ibidem*, pp. 86-87.

letarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad”¹⁷.

Desde luego, el modelo que Marx trazaba de la sociedad comunista —o “verdadera comunidad”— presenta unos rasgos acusadamente *libertarios*. El modelo de Marx presupone, en efecto, de un lado —si se quiere, negativamente— el desarrollo de las fuerzas productivas y del intercambio hasta un punto tal que la división del trabajo y la propiedad privada se convierten en una traba que, por tanto, debe ser abolida, junto con el aparato superestructural e ideológico¹⁸, pero, de otro lado —positivamente— la aparición de individuos dotados de un desarrollo omnilateral, de individuos “histórico-universales”. “A partir —escribía— del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”¹⁹. Y en otro lugar de *La ideología alemana* escribirá: “en una organización comunista de la sociedad desaparece la inclusión del artista en la limitación local y nacional, que responde pura y únicamente a la división del trabajo, y la inclusión del individuo en este determinado arte, de tal

modo que sólo haya exclusivamente pintores, escultores, etc., y ya el nombre mismo expresa con bastante elocuencia la limitación de su desarrollo profesional y su supeditación a la división del trabajo. En una sociedad comunista, no habrá pintores, sino, a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupan también de pintar”²⁰.

Como se recordará, esta optimista concepción del hombre, que parece enlazar con el hombre universal del Renacimiento, así como la creencia en la posibilidad de un desarrollo económico prácticamente sin límites, son ideas que estaban ya en el “joven Marx”, y concretamente en los *Manuscritos* del 44. En contra de lo que suele pensarse, si el planteamiento de Marx presenta dificultades se debe precisamente a su concepción *libertaria* del comunismo. Por ejemplo, Marx parte de un presupuesto que parece bastante discutible, a saber: que las únicas fuentes de conflicto en la sociedad son la división social del trabajo y la propiedad privada. Sin embargo, de un lado, parece que no se trata de expresiones tan idénticas como él pensaba, según ponen de manifiesto las sociedades del “socialismo real”, en donde, desaparecida la propiedad privada de los medios de producción, subsiste, sin embargo, la división *social* del trabajo. Y, de otro lado, tampoco hay razones para pensar que, abolidas la división del trabajo y la propiedad privada, el hombre vaya a ser espontáneamente social sin que, por tanto, sea ya necesario el establecimiento de normas limitadoras de la libertad (el Derecho; pero —conviene no olvidarlo— en la medida en que restringe la libertad para unos, la hace posible para otros) ni el aparato encargado de hacerlas cumplir (el Estado). Puede ser cierto que, históricamente, la división social del trabajo es lo que hace necesario la aparición del Derecho y del Estado²¹, pero la futura sociedad comunista tendría que ser, en todo caso, una sociedad compleja, no asimilable a las sociedades primitivas. Y, en este sentido, los ejemplos utilizados por Marx —una sociedad agraria o una sociedad de artistas— parecen ser sumamente marginales.

En *Miseria de la filosofía*, que es —según escribirá en el “Prefacio” de 1859— la primera obra en que aparecen las tesis del

17 *Ibidem*, p. 90.

18 Cfr., por ejemplo, *Ibidem*, p. 526.

19 *Ibidem*, p. 34.

20 *Ibidem*, p. 470; cfr., también, p. 526.

21 Cfr. CAPELLA, J. R. *Dos lecciones de Introducción al Derecho*, Capítulo I, Universidad de Barcelona, 1980.

materialismo histórico, aunque en forma polémica, Marx expone el proceso de liberación del hombre en términos análogos a los empleados en *La ideología alemana*, aunque —por así decirlo— en un lenguaje menos “filosófico” y más “político”. Durante la redacción de esta última obra, Marx había fundado un *Comité de correspondencia comunista* y había invitado a Proudhon a participar en él. Este mantenía ciertas reservas sobre el particular y, en una interesante carta, acusaba veladamente a Marx de intolerancia. Cuando, a los pocos meses, Proudhon publica su *Sistema de las contradicciones económicas. La filosofía de la miseria*, Marx le dirige una durísima replica en su *Miseria de la filosofía*, obra que aparece publicada simultáneamente en Bruselas y en París en 1847, pero que, como todas sus obras hasta las de la década de los años 70, tuvo un escaso eco.

La crítica de Marx a Proudhon —que está ya anticipada en una carta de Marx a Annekov de finales de 1846²²— consistía en reprocharle que no tratara de explicar las relaciones sociales a partir de los modos de producción, sino recurriendo a lo que Marx llamaba despectivamente “ideas eternas”, como la “razón”, la “justicia” o la “igualdad”. “El señor Proudhon —escribía Marx—, como verdadero filósofo, tomando las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que encarnaciones de estos principios”, sin comprender que las relaciones sociales se hallan íntimamente unidas a las fuerzas productivas: “Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazo os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial”²³. El Derecho, por su lado, “no consiste más que en el reconocimiento oficial del hecho”²⁴. “La legislación, tanto política como civil, no hace más que expresar, verbalizar el poder de las relaciones económicas”²⁵.

Al final de la obra, Marx defendía, frente a Proudhon, la importancia de las asociaciones de obreros y de las huelgas, la necesidad

22 Cfr. RUBEL, M. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ob. cit., tomo I, pp. 123-128; la carta es de 28-XII-46.

23 MARX, K. *Miseria de la filosofía*, prólogo de D. Abad de Santillana, p. 173, Editorial Jucar, Madrid, 1974.

24 *Ibidem*, p. 143.

25 *Ibidem*, p. 138.

de vincular el movimiento social con el político, y la inminencia de una revolución radical y violenta que acabaría con las clases sociales y con el Estado: “Una clase oprimida constituye la condición vital de toda la sociedad fundada en el antagonismo de clases. La liberación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, necesita que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales existentes no puedan coexistir unas al lado de las otras”²⁶. A continuación, Marx se preguntaba si esto equivalía a decir que después de la caída de la vieja sociedad sobrevendría una nueva dominación de clase y un nuevo poder político, y contestaba: “No. La condición de la liberación de la clase trabajadora consiste en la abolición de toda clase, de la misma manera que la condición de la liberación del tercer estado, del orden burgués, fue la de la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. En el curso de su desarrollo, la clase trabajadora sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más poder político en sentido propio, puesto que el poder político constituye, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil”²⁷. Y acababa su libro con estas palabras:

“El antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, constituye una revolución total. Por otra parte, ¿hay que asombrarse de que una sociedad, fundada sobre la *oposición* de clases, termine en *contradicción* brutal, en un choque cuerpo a cuerpo como desenlace final?

No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No existe jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social.

Solamente en un orden de cosas en el cual no existan clases ni antagonismos de clases las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*. Hasta entonces, en la víspera de cada modificación general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:

26 *Ibidem*, p. 258; cfr. también, *La ideología alemana*, ob. cit., p. 36.

27 MARX, K. *Miseria de la filosofía*, ob. cit., pp. 258-259.

El combate o la muerte: la lucha sanguinaria o la nada. De esta manera se halla invenciblemente planteada la cuestión (George Sand)”²⁸.

Volviendo a *La ideología alemana* y a la cuestión de los derechos humanos, parece claro que éstos, es decir, las ideas de libertad, igualdad y —por supuesto— propiedad, caen bajo el concepto de *ideología* diseñado por Marx. Sin embargo, hay que reconocer que dicho concepto —por otro lado, central en su pensamiento— no es nada fácil de establecer.

Dos cosas parecen al menos estar claras: 1), que “ideología” en Marx no equivale simplemente a mentira o error; 2), que hay una cierta ambigüedad en el uso que Marx hace de este término²⁹. Dicha ambigüedad, en opinión de Quintanilla³⁰ consistiría en que, en uno de sus significados (puramente descriptivo), “ideología” sería sinónimo de formas de conciencia: representaciones, conceptos, imágenes, ideas que se producen en la conciencia de los hombres y que regulan su conducta; mientras que, en un segundo sentido, “ideología” equivaldría a formas *ideológicas de conciencia, es decir; conjunto de representaciones deformadas*. De ello se deduce que no todas las formas de conciencia (las “ideologías” en el primer sentido) están deformadas (son “ideológicas”, en el segundo sentido).

Lo típico de la deformación ideológica sería: 1), el *idealismo*, consistente en la representación de las formas de conciencia como independientes de la práctica material; 2), el *dogmatismo*, consistente

28 *Ibidem*, pp. 259-60.

29 Sobre el problema de la ideología en Marx, cfr., QUINTANILLA, M. A. *Ideología y ciencia*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976; RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M. *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972; MARÍ, E., *Neopositivismo e ideología*, Eudeba, Buenos Aires, 1974; DÍAZ, E., *Legalidad-ligitimidad en el socialismo democrático*, Civitas, Madrid, 1978.

30 Para RODRÍGUEZ PANIAGUA (ob. cit., Capítulo 3), la ambigüedad consistiría en que: en un primer sentido, ideología equivaldría a deformación, nebulosidad, alejamiento de los datos empíricos motivado por la desconexión entre las ideas y la realidad (las ideas no tienen historia propia, no pueden estudiarse si no es a partir de la realidad); mientras que, en un segundo sentido de ideología, el desfase entre la realidad y las ideas no sería ya sin malicia, al menos objetiva, porque la ideología es también un medio de dominación (se presentan con intereses generales lo que en realidad sólo son intereses propios y específicos de una clase). En ambos sentidos, por lo tanto, la noción de ideología asumiría una carga valorativa de signo negativo.

en la representación de las formas de conciencia como eternas o independientes del proceso histórico. Mientras que Marx habría hecho mayor hincapié en el carácter idealista de la ideología en obras como *La ideología alemana*, el Marx maduro, el de *El capital*, se habría centrado en la denuncia del dogmatismo, del carácter presuntamente ahistórico de las categorías económicas. Finalmente, el origen, la explicación genética, sociológica, de la ideología habría que verla: en la división del trabajo en intelectual y manual, que sería una condición necesaria para que pueda darse la deformación ideológica; y en la división de la sociedad en clases, que sería una condición suficiente. Y como estos dos últimos fenómenos son, históricamente considerados, aspectos o niveles distintos de un mismo proceso, la conclusión a la que llega Quintanilla es que “la teoría marxiana de la ideología —en el segundo sentido— es una teoría del carácter clasista de la deformación ideológica de la conciencia”³¹.

Esta interpretación es sumamente interesante, pero me parece que, al menos en *La ideología alemana*, Marx no utiliza en ningún momento una noción no peyorativa de ideología. Y la razón de ello creo que está en el énfasis que pone en la determinación de las ideas por las condiciones materiales de la existencia, lo cual le lleva a asumir un cierto reduccionismo empirista. Según Marx, no sólo la religión, sino también la moral y, en general, lo perteneciente al campo del “deber ser” (frente al campo del “ser”, único terreno de la ciencia) sería ideológico. Esto era una reacción —seguramente excesiva— contra la actitud de los filósofos idealistas que trataba de combatir. “También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres —escribía Marx— son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su historia propia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”³². Y Marx llevaba

31 QUINTANILLA, M. A., ob. cit., p. 52.

32 MARX, K.-ENGELS, F. *La ideología alemana*, ob. cit., p. 26.

tan lejos esta actitud que, un poco después, llegaba a considerar como ideológico cualquier ideal moral, incluido el comunista: “Para nosotros —escribía—, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente”³³.

Esta toma de postura, que vuelve a aparecer — como veremos — en *La guerra civil en Francia* (1871), plantea un problema crucial para una posible ética marxista: el problema de cómo hacer compatible una concepción fatalista, determinista, de la evolución histórica, de la llegada del socialismo, con la concepción del socialismo como una exigencia ética, como un imperativo moral. Las respuestas posibles son, obviamente, bastantes. Por ejemplo, es posible entender el socialismo como única o *fundamentalmente* una exigencia ética, al estilo del socialismo de Proudhon o del “kantismo marxistizado” de K. Vorländer o F. Staudinger³⁴; esta interpretación, sin embargo, no tiene apenas que ver con Marx. También es posible optar por el polo opuesto, es decir, considerar que el marxismo es, simplemente, una concepción científica de la historia que muestra la necesidad objetiva del socialismo. En este sentido, el problema moral resulta prácticamente anulado; la libertad —como interpretaba, por ejemplo, Plejanov³⁵— viene a identificarse con la necesidad: actuar moralmente significa querer lo que necesariamente ha de ocurrir. Y caben también otras posturas “intermedias”. Así, es posible, aun entendiendo el socialismo como una necesidad ineluctable, buscarle al mismo un “complemento moral”, tomando, por ejemplo, de Darwin —como es el caso de Kautsky— una ética evolucionista que, en realidad, solo explicaría cómo han surgido los ideales morales, pero no lo que son³⁶, y que, desde luego, corre el riesgo de fomentar una actitud quietista, consistente en limitarse a esperar el advenimiento seguro del socialismo. O es posible, como en el caso de Bernstein, negar la inevitabilidad

33 *Ibidem*, p. 37.

34 Cfr. ZAPATERO, V. *Socialismo y ética: Textos para un debate*, ob. cit., pp. 45 y ss.

35 Cfr. *Ibidem*, pp. 45 y ss.

36 Cfr. *Ibidem*, pp. 50 y ss y 67 y ss. En terminología moderna, podría decirse que el nivel de análisis de Kautsky se correspondería con el de la ética descriptiva.

del socialismo y recurrir al imperativo categórico kantiano como complemento moral del marxismo; pero esto último significa ya adoptar una actitud “revisionista” respecto a Marx. Finalmente —y el elenco no tiene, ni mucho menos, carácter exhaustivo— también cabe integrar ambos aspectos como lo ha hecho, por ejemplo, RUBEL, M. Según este autor, Marx habría concebido el advenimiento del socialismo a la vez como una *posibilidad* económica y una necesidad ética: “la tesis de la ineluctabilidad del socialismo —ha escrito Rubel— pertenece al dominio de las verdades que, para volverse “objetivas”, imponen la participación activa, el *compromiso ético*”³⁷, tal como indica la segunda tesis sobre Feuerbach: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento”³⁸.

Desde luego, esta última interpretación parece, en abstracto, la más satisfactoria, pero no creo que pueda desprenderse con facilidad de las obras de Marx, especialmente de obras como *La ideología alemana* o *El Manifiesto*. Por el contrario, en mi opinión, Marx —especialmente en la etapa que estoy examinando— contempla el advenimiento del socialismo como una necesidad histórico-económica, y la realización de este fin (el disponer los medios adecuados para ello) no sería ya una cuestión ética, sino más bien técnica, política. Dicho de otra forma: en las obras de este periodo, Marx sostiene una concepción de la historia y de la sociedad fuertemente determinista que suprime los problemas morales como tales. Marx, como hemos visto, niega la existencia de un mundo del deber ser, de un mundo moral, como distinto del mundo del ser, del mundo real. En este sentido, su concepción podría tener mucho que ver con la de Hegel, en la medida en que este último también había negado —si se quiere, *superado*— el hiato kantiano entre el ser y el deber ser. En definitiva, Marx podría estar haciendo una interpretación materialista de lo que había escrito Hegel en *La fenomenología del espíritu*: “lo que debe ser es también de hecho, y lo que sólo debe

37 RUBEL, M. Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, ob. cit., tomo I, p. 34.

38 MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*, ob. cit., p. 366.

ser no tiene verdad”³⁹, que viene a ser el equivalente de su famosa afirmación en el “Prefacio” de la *Filosofía del Derecho*: “lo que es racional es real y lo que es real es racional”⁴⁰. Es decir: el comunismo, en cuanto que significa la racionalidad de la historia, es real, se desprende de la propia realidad.

Los derechos humanos, desde la perspectiva de Marx, son —como había dicho— un conjunto de ideas o representaciones deformadas de la realidad y que al mismo tiempo cumplen la función de justificar dicha realidad. También el Estado y el Derecho en general caen bajo el ámbito de la ideología, aunque, desde luego, no sean sólo ideologías, sino también aparatos, órganos, etc.; es decir, realidades bien materiales. Pero, en todo caso, son un fenómeno clasista, burgués, que necesita de la ideología, de formas de conciencia deformadas. Así, el Estado, para Marx, no será otra cosa que “la forma en que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes, y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época”⁴¹. Y el Derecho será, por su lado, la expresión de los intereses de la clase dominante, y no de una voluntad presuntamente “libre”. Si el Derecho adopta en la sociedad burguesa —a través del Estado— la forma de la “voluntad general”, la forma de “ley”, es porque la clase dominante no puede imponer su voluntad particular como tal y necesita darle una expresión general, una forma legal⁴²; necesita, en suma, de la ideología.

La declaración de que todos los hombres, por el sólo hecho de serlo, tienen derecho a un trato igual, libre, etc., en definitiva, los derechos humanos, también reviste un carácter ideológico. Por un lado, en cuanto que se presentan como “derechos universales”, cuando en la sociedad burguesa no existen intereses generales, comunes a todos los hombres, sino sólo intereses de clase: “los comunistas —escribía Marx— no se proponen, por tanto, en modo alguno (...) superar al “hombre privado” en aras del “hombre general” (...) Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para

39 Tomado de GONZÁLEZ VICEN, F. *Estudios de Filosofía del Derecho*, p. 337, Universidad de La Laguna, 1979.

40 HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del Derecho*, p. 23, Editorial Sudamericana, trad. J. L. VERMAL, Buenos Aires, 1975.

41 MARX, K., *La ideología alemana*, cit., p. 72.

42 Cfr. *Ibidem*, pp. 386 y ss.

ocuparse de la historia se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han descubierto en toda la historia la creación del “interés general” por obra de los individuos determinados como “hombres privados”. Saben que esta contraposición es puramente aparente, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo “general”, es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado”⁴³. Y esta falta de intereses comunes tiene, claro está, una base económica. En su obra *Trabajo asalariado y capital*, que MARX publica en 1849 sobre la base de conferencias dadas en 1847 en la Asociación obrera alemana de Bruselas, escribirá lo siguiente: “decir que los intereses del capital y los intereses de los obreros son los mismos, equivale simplemente a decir que el capital y el trabajo asalariado son dos aspectos de una misma relación. El uno se halla condicionado por el otro, como el usurero por el derrochador y viceversa”. Y añadía: “Mientras el obrero asalariado es obrero asalariado, su suerte depende del capital. He ahí la tan cacareada comunidad de intereses entre el obrero y el capitalista”⁴⁴.

Y, por otro lado, en cuanto que el propio término “humano” obedece a una ideología conservadora: “La expresión positiva llamada “humana” corresponde a las condiciones *dominantes* determinadas, de acuerdo con cierta fase de la producción y al modo de satisfacer las necesidades por ella condicionadas, del mismo modo que la expresión negativa, la “inhumana”, corresponde a los diarios intentos nuevos provocados por esta misma fase de la producción y que van dirigidos a negar, dentro del modo de producción existente, estas condiciones dominantes y el modo de satisfacción que en ellas prevalece”⁴⁵.

No cabe duda de que, en *La ideología alemana*, el carácter ideológico de los derechos humanos —y de las otras formas de conciencia— lo ve Marx, sobre todo, en que estas ideas de libertad, igualdad, etc., aparecen como independientes de la práctica material, y en este sentido tienen un carácter *ilusorio*, pues plantean falsamente la liberación del hombre en el terreno de las ideas, y no en el de la

43 *Ibidem*, p. 287.

44 MARX, K. “Trabajo asalariado y capital”. En: MARX, K.-ENGELS, F., *Obras escogidas*, tomo I, p. 78, Progreso, Moscú, 1971.

45 MARX, K., *La ideología alemana*, ob. cit., p. 517.

praxis: “todas las luchas que se libran dentro del Estado —escribe—, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho del sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan la luchas reales entre las diversas clases”⁴⁶.

Pero también en algunos pasajes de *La ideología alemana* el carácter ideológico de los derechos humanos parece desprenderse del hecho de que se presentan como ideas ahistóricas, eternas. “Si en la concepción del proceso histórico —escribía Marx— se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos ni en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones individuales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.”⁴⁷. Y, a continuación, aparecía en el manuscrito el siguiente párrafo tachado por Marx: “Estas “ideas dominantes” tendrán una forma tanto más general y amplia cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad. La propia clase dominante sustenta, término medio, la concepción de que son estas ideas suyas las dominantes, y las distingue de las ideas dominantes de épocas anteriores sólo porque considera las primeras como verdades eternas”⁴⁸.

Nada de extraño tiene, por tanto, que las referencias que pueden encontrarse en esta obra de Marx sobre los derechos humanos tengan, casi sin excepción, un sentido despectivo. Se trata, en definitiva, de la misma actitud que había adoptado en sus escritos de juventud de los que ahora hace explícita mención. Así, refiriéndose a Max Stirner, al que irónicamente llama “San Max”, escribirá: “Para él no es el *bourgeois* la verdad del *citoyen*, sino, por el contrario, el *citoyen* la verdad del *bourgeois*. Y esta manera, tan santa

como alemana, de comprender el problema va tan allá que (...) se nos convierte “la ciudadanía” (debiera decir la dominación de la burguesía) en un “*pensamiento, nada más* que en un pensamiento”, y “el Estado” se presenta como “el verdadero hombre” que, en los “derechos humanos”, concede a los burgueses individuales los derechos “*del*” hombre, la verdadera consagración, y todo ello, después que las ilusiones acerca del Estado y los derechos humanos fueron ya suficientemente puestas de manifiesto en los *Anales franco-alemanes*”⁴⁹. Y más adelante: “El Estado *moderno*, la dominación de la burguesía, descansa sobre la *libertad del trabajo*. San Max, como de costumbre, aunque con rasgos hartamente caricaturescos, se abstrae por sí mismo de los *Anales franco-alemanes*, donde se ve que con la libertad de la religión, del Estado, del pensamiento y (...) del *trabajo*, no Yo, sino uno de mis déspotas se hace libre. La libertad del trabajo es la libre competencia entre los obreros.

San Max tiene muy poca suerte, como en *todos los otros* campos, también en el de la economía política. El trabajo es libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo, sino de abolirlo”⁵⁰.

Sin embargo, las ideologías, como hemos visto al comienzo, no equivalen simplemente a errores. Y ello tiene una doble importancia en relación con los derechos humanos. Por un lado, las ideologías —los derechos humanos— pueden recibir una explicación materialista, real, en cuanto que reflejan una realidad, aunque sea de una manera deformada. Y cuando dejan de existir las condiciones que las hacen posibles desaparecen también las ideologías, cuyo carácter histórico queda de esta manera al descubierto: “Toda esta apariencia, según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es “lo general” lo dominante”⁵¹. Por otro lado, las ideologías —o, por lo menos, algunas ideologías—,

46 *Ibidem*, p. 35.

47 *Ibidem*, p. 52.

48 *Ibidem*, p. 677.

49 *Ibidem*, p. 228.

50 *Ibidem*, p. 235. Cfr. también. pp. 381, 480 y 664.

51 *Ibidem*, p. 53.

en cuanto que mantienen un cierto nexo con la realidad, pueden ser útiles para transformar esa misma realidad. Concretamente, Marx parece atribuir una considerable importancia a la conquista de los derechos de asociación y de huelga, que ya no considera como puras ilusiones. Refiriéndose de nuevo a Stirner, escribirá: “Asimismo es un hecho desconocido para nuestro santo el que “los obreros que tratan de arrancar a la fuerza salarios más altos” no son, ni mucho menos, tratados en seguida “como criminales” en Inglaterra, Norteamérica y Bélgica, sino que, por el contrario, consiguen, no pocas veces, imponer a la fuerza estos salarios, hecho que viene a echar por tierra su leyenda acerca del salario. El que los obreros, aunque el Estado no “se colocara en el me dio”, cuando “agarran de los pelos” a sus patronos nada consiguen con ello, y menos aún por medio de la asociación y la huelga —precisamente, mientras ellos sigan siendo obreros y sus adversarios capitalistas—, es también un hecho que sería difícil demostrar, incluso en Berlín”⁵².

Ya hemos visto que en *Miseria de la filosofía* Marx insistirá también en la importancia de las huelgas y de las asociaciones obreras. Contrariamente a Proudhon, Marx verá en estas dos conquistas —estos dos derechos humanos— una importante arma para ser usada por los obreros. Pero las considerará simplemente como consecuencias inevitables del sistema capitalista cuando éste llega a un cierto grado de desarrollo⁵³. Se trata, en definitiva, no tanto de conquistas éticas como de necesidades económicas.

De todas formas, la postura de Marx va a desembocar, por esta vía, en la defensa, en general, de los derechos y libertades *burguesas*, aunque no por motivos éticos, sino políticos: los derechos humanos son medios, no fines en sí mismos. Este es, muy claramente, el punto de vista defendido por Marx en diversos artículos publicados a finales de 1847 en la *Gaceta alemana de Bruselas* y el que se refleja también en el *Manifiesto comunista* y, en general, en todos los escritos de esta época. Dicha postura estaba ya, en cierto modo, anticipada en una carta de los comunistas de Bruselas a los de Alemania, de 1846, en la que Marx y los otros miembros del Comité de Bruselas animaban a los comunistas de Wuppertal a actuar “jesuíticamente” apoyando las

demandas burguesas de libertad de prensa, gobierno constitucional, etc., para luego plantear demandas lo más específicamente comunistas posibles; por el momento —añadían—, “es necesario apoyar, en un solo partido, “todo” lo que ayude al movimiento a avanzar y no tener ningún estúpido escrúpulo moral sobre ello”⁵⁴.

La argumentación de Marx partía del presupuesto de que la burguesía, para servir a su propio comercio e industria, no tenía más remedio que hacer surgir, a su pesar, condiciones —como la libertad de pensamiento, de creencias, de asociación, etc.— que podrían ser aprovechadas por los obreros como *medios* para la consecución del objetivo final: la revolución proletaria. En uno de los artículos que aparecen en la *Gaceta alemana de Bruselas*, Marx escribía que el régimen burgués —como ejemplos, ponía los casos de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos— proporcionaba al proletariado armas completamente nuevas en su lucha, así como una posición por entero diferente: la de un partido reconocido. Por eso, y refiriéndose a Alemania, en donde aún no había tenido lugar una verdadera revolución burguesa, defendía una estrategia política en la que los obreros debían coaligarse —en una primera fase— con la burguesía liberal y en contra de la monarquía absoluta, representada entonces por el gobierno. Y comentando los debates de la Dieta prusiana, en 1847, escribía: “El proletariado no puede, naturalmente, mostrar interés alguno por los *derechos de los estamentos*. Pero una Dieta que exigiese la institución del jurado, la igualdad de todos ante la ley, la abolición de las cargas feudales, la libertad de prensa y de asociación, una verdadera representación popular; una Dieta que rompiese para siempre con el pasado y basara sus exigencias en las necesidades actuales y no en las viejas leyes; una Dieta así podría contar con el más enérgico apoyo del proletariado”⁵⁵.

Y Marx arremetía también contra “los principios sociales del cristianismo” que ciertos autores trataban de oponer a las doctrinas comunistas. “Los principios sociales del cristianismo —escribía— han tenido ya dieciocho siglos para desenvolverse, y no necesitan ya que un consejero consistorial prusiano venga ahora a desarrollarlos. Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud

52 *Ibidem.* p. 427.

53 Cfr. K. MARX. *Miseria de la filosofía*, ob. cit., pp. 248y ss.

54 Cfr. McLELLAN, D. *K. Marx. Su vida y sus ideas*, ob. cit., pp. 195.

55 Cfr. CLAUDIN, F. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, pp. 36

en la Antigüedad, glorificaron en la Edad Media la servidumbre de la gleba y se disponen, si es necesario, aunque arrugando un poco el gesto plañideramente, a defender la opresión moderna del proletariado. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de que exista una clase dominadora y una clase dominada, contentándose con formular el piadoso deseo de que aquélla sea lo más benéfica posible. Los principios sociales del cristianismo dejan la desaparición “consistorial” de todas las infamias para el cielo, justificando con ello la perduración de esas mismas infamias sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo ven en todas las vilezas de los opresores contra los oprimidos el justo castigo del pecado original y de los demás pecados del hombre o la prueba a que el Señor quiere someter, según sus designios inexcusables, a la humanidad. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de la propia persona, el envilecimiento, el servilismo, la humildad, todas las virtudes de la canalla; y el proletariado, que no quiere que se le trate como canalla, necesita mucho más de su intrepidez, de su sentimiento de propia estimación, de su orgullo y de su independencia que del pan que se lleva a la boca. Los principios sociales del cristianismo hacen al hombre miedoso y trapacero, y el proletariado es revolucionario”⁵⁶. Es decir, la concepción de Marx sobre la religión en general y sobre el cristianismo en particular no había sufrido ningún cambio con respecto a sus obras anteriores. Así, si Marx había roto en 1846 con el socialista “utópico” Weitling, que defendía el carácter revolucionario del cristianismo primitivo y la posibilidad de basar el comunismo en la religión cristiana reformada, en el *Manifiesto comunista* aludirá al socialismo cristiano, al que considera como un tipo de socialismo reaccionario, como “el agua bendita con que el clérigo consagra el desecho de la aristocracia”⁵⁷.

3. EL MANIFIESTO COMUNISTA

En las circunstancias que rodean al *Manifiesto del partido comunista*, el texto programático del que fue el primer partido

56 Cfr. MEHRING, F. *Carlos Marx. Historia de su vida*, ob. cit., p. 144.

57 MARX, K.-ENGELS, F. “Manifiesto del partido comunista”. En: *Obras escogidas*, tomo I, p. 41, Progreso, Moscú, 1971.

marxista de la historia, la *Liga de los comunistas*, puede reconocerse ya el carácter ambiguo, aunque no contradictorio, con que Marx aborda el problema de los derechos humanos en este escrito y en los de toda la etapa que llega hasta 1852.

En París, los artesanos alemanes exiliados habían formado en 1836 una asociación secreta, la *Liga de los justos*, cuyo objetivo era introducir en Alemania los derechos del hombre y del ciudadano. Marx y Engels habían empezado a tomar contacto con los dirigentes de la *Liga* residentes en Londres en 1846, en los tiempos del *Comité comunista de correspondencia*. En junio de 1847, la *Liga* celebró un congreso en Londres, al que no asistió Marx, pero sí Engels, y en el que se decide cambiar el nombre por el de *Liga de los comunistas*. En el informe del congreso que justificaba dicho cambio (la influencia de Marx resulta patente) se decía: “¿Cuántos no aspiran a la justicia, a lo que ellos llaman justicia, sin ser por ello comunistas? Nosotros nos distinguimos no por querer la justicia en general —cosa que todo el mundo puede pretender—, sino por atacar el orden social establecido y la propiedad privada, por querer la comunidad de bienes, por ser comunistas”⁵⁸. Y, dentro de la misma orientación, en los nuevos estatutos, el antiguo lema “todos los proletarios son hermanos” fue sustituido por el de “proletarios de todos los países, uníos”, pues, al parecer, Marx había declarado que había muchos hombres de los que no deseaba ser hermano por ningún motivo ⁵⁹.

Pero este desprecio por las apelaciones a la “justicia”, la “fraternidad” o los “derechos humanos”, que es una constante en todas las obras de Marx, no era impedimento, sin embargo, para que concediese una enorme importancia *práctica* a la cuestión de los derechos humanos, excluyendo, desde luego, algunos o, más exactamente, uno: el derecho a la propiedad privada en sentido capitalista. Así, por ejemplo, Marx hace depender en estos años su actitud de mantener o disolver la *Liga*, respectivamente, de la carencia o existencia de la libertad de prensa, de reunión, de asociación, etc., en Alemania. Y cuando regresa a este país en 1848, al estallar el movimiento revolucionario, su decisión de instalarse en Colonia se debe, entre otras posibles razones, a la vigencia en Renania del

58 Cfr. CLAUDIN, F. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, ob. cit., p. 68.

59 Cfr. McLELLAN, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, ob. cit., p. 201.

Código de Napoleón, que le aseguraba una amplia libertad de prensa para su proyecto periodístico del que luego se hablará.

En el segundo congreso de la *Liga* de los comunistas, que se celebró en Londres en noviembre-diciembre de 1847 y al que asiste Marx, se les encarga a él y a Engels la redacción de un documento programático de la organización. Engels elabora con tal motivo unos *Principios del comunismo* bajo la forma de un catecismo de veinticinco preguntas y respuestas que Marx reelabora totalmente, hasta convertirlo en el famoso *Manifiesto del partido comunista*, que, por tanto, es, si se considera su redacción definitiva, una obra exclusiva de Marx. La primera edición aparece a finales de febrero de 1848 en Londres —redactada en alemán—, y no tuvo entonces una gran repercusión. Marx y Engels —muy poco dados ambos a la autocrítica— siempre consideraron como válidos los principios generales formulados en el *Manifiesto*, aunque rectificaron o matizaron —más bien implícitamente— algunas de las tesis formuladas allí, como la de la depauperación creciente del proletariado, la polarización de las clases a que conduciría el desarrollo del capitalismo, la inminencia de una revolución obrera que acabaría definitivamente con la dominación de la burguesía, el economicismo de ciertos pasajes, etc.⁶⁰.

La ambigüedad que se puede encontrar en el *Manifiesto*, y a la que ya me he referido, podría explicarse así: por un lado, Marx parece defender un determinismo económico que le lleva a valorar muy negativamente el papel del Derecho y del Estado y, por tanto, de los derechos humanos. Por otro lado, sin embargo, otorga una gran importancia práctica a la consecución de las libertades burguesas —y del poder político— por el proletariado, en cuanto medios para alcanzar el objetivo de la revolución obrera. Ahora bien, el que exista esta ambigüedad —que, desde luego, puede desarrollarse en un sentido o en otro, dando lugar así a posturas opuestas— no quiere decir que exista contradicción en Marx. Y no existe contradicción, precisamente, porque las libertades burguesas, los derechos humanos, están en una relación de medios con respecto al logro del comunismo, que es el fin último. Por esto, aunque los

derechos humanos han surgido en el seno de la sociedad burguesa —y de ahí su carácter burgués, limitado, etcétera—, pueden, sin embargo, ser utilizados para acabar con el propio sistema social de la burguesía.

En el *Manifiesto*, efectivamente, las instancias políticas, jurídicas e ideológicas aparecen en un lugar muy subordinado con respecto a las estructuras económicas, que son las auténticas causas de tales efectos. El problema fundamental para Marx es el de la abolición de las relaciones de producción capitalista, y la supresión del Estado la ve, simplemente, como una consecuencia de lo anterior: “Una vez que en curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.” Y añadía: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”⁶¹.

La concepción que tenía, pues, Marx del Derecho y del Estado era radicalmente crítica, aunque también un tanto simplista. “El gobierno del Estado moderno —escribía— no es más que una junta que administra los negocios comunes de la burguesía”⁶². Para el proletariado, “las leyes, la moral y la religión son (...) meros prejuicios burgueses detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía”⁶³.

Siguiendo este curso de ideas, la libertad y la justicia se-

60 Cfr. el prefacio de la Editorial alemana de *El Manifiesto del partido comunista*, de 1872, en MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, tomo I, pp. 12-12, Progreso, Moscú, 1971.

61 MARX, K.-ENGELS, F., *Manifiesto del partido comunista*, ob. cit., p. 39.

62 *Ibidem*, p. 21.

63 *Ibidem*, p. 29. Esto no le impedía afirmar a Marx que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario” (p. 22).

rán tachadas despectivamente por Marx de “verdades eternas”. Y el hecho de que dichas ideas hayan sido comunes a todos los estadios de desarrollo de la sociedad —lo mismo que ocurría, en general, con la religión, la moral, la filosofía, la política o el Derecho— tendrá su explicación en que “la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de conciencia— que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase”. “La revolución comunista —seguía Marx— es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales”⁶⁴. En definitiva, la perspectiva desde la que abordaba el problema del Derecho, de las ideologías y, por tanto, de los derechos humanos era considerablemente economicista. “Mas no discutáis con nosotros —se lee en el *Manifiesto*— mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, Derecho, etc. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro Derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase”⁶⁵.

Así, la libertad —bajo el régimen burgués— se reduciría sencillamente a “la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender”. “Desaparecida la compraventa —añadía Marx— desaparecerá también la libertad de compraventa. Las declamaciones sobre la libertad de compraventa, lo mismo que las demás bravatas liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas a la compraventa encadenada y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante la abolición comunista de la compraventa, de las

relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía”⁶⁶. Incluso la libertad religiosa y de conciencia parecen reducirse a una cuestión económica: “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante (...). En el ocaso del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber”⁶⁷.

Pero, a pesar de todo lo anterior, en el *Manifiesto*, Marx adoptaba una actitud práctica totalmente favorable hacia los derechos humanos. Veamos algunos ejemplos de ello:

En primer lugar —y como es archisabido— una de las ideas (o, quizás mejor, la idea) clave del *Manifiesto* es la abolición de la propiedad privada capitalista. “El rasgo distintivo del comunismo —escribía— no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.” Y como la propiedad privada burguesa moderna era la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros, concluía: “en este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada”⁶⁸.

Por tanto, para Marx, se trataba de acabar con la propiedad privada de los medios de producción que era lo que generaba el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado, lo que hacía posible la explotación del trabajo ajeno, pero no con “la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, actividad e independencia individual”⁶⁹. Y un poco más adelante, después de definir el capital como una fuerza social, no personal, añadía: “En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos

64 *Ibidem*, pp. 37-38.

65 *Ibidem*, p. 35.

66 *Ibidem*. p. 33.

67 *Ibidem*, p. 37.

68 *Ibidem*, p. 32.

69 *Ibidem*.

los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Solo cambia el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase (...). No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensable para la mera reproducción de la vida humana, esa apropiación que no deja ningún beneficio líquido que pueda dar un poder sobre el trabajo de otro. Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva, sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva”⁷⁰.

Es decir, prescindiendo de que Marx parecía atribuir a la propiedad privada capitalista el origen de todo posible conflicto social, resulta claro que su crítica a la misma se efectuaba a partir del “igual derecho” de todos los hombres a la propiedad. El derecho de propiedad privada burgués era, según Marx, incompatible con el derecho a la igualdad real entre los hombres, y por eso debía abolirse: “Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de esa propiedad”⁷¹.

En segundo lugar, Marx consideraba como una conquista revolucionaria de la clase obrera el logro de ciertos cambios jurídicos como la limitación de la jornada de trabajo⁷² —al fin y al cabo, un derecho humano reconocido hoy en todas las Declaraciones de derechos y al que tanta importancia atribuirá también en *El Capital*— o el derecho de asociación. Pero los contemplaba desde una perspectiva economicista y determinista: “La condición esencial de la existencia y la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la

competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables”⁷³.

Dejando de lado el carácter mesiánico de éste y otros textos de Marx que, como tales, son de imposible verificación o falsificación —alguien podría asombrarse, sin embargo, de la profundidad casi insondable de la fosa de la burguesía— de lo que no cabe duda es de la importancia atribuida por Marx a los derechos humanos en general y al derecho de asociación en particular, aunque no les conceda un rango propiamente ético.

En tercer lugar, Marx no consideraba en absoluto que el comunismo fuera incompatible con la libertad. Por el contrario, era la verdadera libertad lo que, en su opinión, resultaba incompatible con la existencia del Estado y de la sociedad burguesa. Por eso, lo que trataba de abolir era “la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa”⁷⁴, justamente para que fuera posible la libertad real. El problema de la libertad personal, de la verdadera libertad, aparecía además asociado con el de la propiedad, según ya hemos visto: tanto la igualdad como la libertad real eran incompatibles con la propiedad privada capitalista.

En cuarto lugar, la estrategia que Marx diseñaba en el *Manifiesto* para el logro de la sociedad comunista concedía una gran importancia al momento político, a la lucha política. Y en esto se diferenciaba tanto del *socialismo conservador o burgués* de Proudhon; como del *socialismo revolucionario* de Blanqui —a pesar de la proximidad de Marx y Engels al blanquismo en esta época: en la primavera de 1850 se creará la *Asociación universal de comunistas revolucionarios*, en donde participarán la *Liga comunista*, representada por Marx y Engels, los cartistas de izquierda y los blanquistas—; y, sobre todo, del *socialismo “verdadero”* de los sucesores de Feuerbach que al contraponer el movimiento

70 *Ibidem*, p. 33.

71 *Ibidem*, p. 34.

72 Cfr. *Ibidem*, p. 28.

73 *Ibidem*, p. 31.

74 *Ibidem*, p. 34.

político a las reivindicaciones socialistas —escribía Marx— lanzaban los mayores anatemas “contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el Derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas”⁷⁵. Contrariamente a lo que propugnaban todos estos movimientos, para Marx el primer paso de la revolución obrera era “la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”. Y añadía: “El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.” Y concluía: “Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción”⁷⁶. Es decir: para Marx la acción política de los obreros era fundamental, pero el ejercicio de su dominio político no admitía otra vía que la de la violencia, cuya inevitabilidad aparece subrayada en diversos pasajes del *Manifiesto*, en especial al final del mismo: “los comunistas (...) proclaman que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente”⁷⁷.

Ahora bien, la apelación a la violencia, para luchar contra lo que Marx consideraba la “violencia” del poder burgués, no significa un atentado contra los derechos humanos. La legitimidad del uso de la violencia para instaurar un nuevo poder, en definitiva, el derecho de resistencia frente a la opresión, tiene unos amplios antecedentes en la Edad Media —incluso Santo Tomás llegó a justificar la resistencia activa con ciertas condiciones: cuando la tiranía se hacía intolerable y se habían agotado todas las posibilidades que el régimen respectivo ofreciera⁷⁸—, y se halla recogida —como hemos visto— en todas las Declaraciones de derechos populares: tanto en la Declaración de derechos del “buen pueblo” de Virginia de 12 de junio de 1776 en

75 *Ibidem*, p. 44.

76 *Ibidem*, p. 38.

77 *Ibidem*, p. 50; cfr. también, p. 30.

78 Cfr. TRUYOL I SERRA, A. *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, tomo I, De los orígenes a la baja Edad Media, *Revista de Occidente*, p. 350, Madrid, 1970.

donde el punto tercero establecía que cuando el gobierno no se ejercía en provecho común y para la protección del pueblo “una mayoría de la comunidad tiene el deber indiscutible, inalienable e irrevocable de reformarlo, alterarlo o abolirlo de la manera que se juzgue más conveniente al bien público”, fórmula que pasa a la Declaración de independencia de 4 de julio de 1776; como en las Declaraciones de la Revolución francesa: el artículo 2 de la Declaración de 1789 enunciaba como “derechos naturales e imprescriptibles”, la libertad, la propiedad, la seguridad y “la resistencia a la opresión”, y en la Declaración de 1793, el artículo 33 establecía que “la resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre”⁷⁹.

Finalmente, en quinto lugar, las medidas que se proponían en el *Manifiesto*⁸⁰ para llevar a cabo la transformación radical del modo de producción burgués, no sólo no eran una negación de los derechos humanos, sino que implicaban, por el contrario, su profundización y enriquecimiento. Entre otras cosas, se establecía la imposición progresiva, la abolición del derecho de herencia, medidas de tipo expropiatorio, la obligación de trabajar para todos, la educación pública y gratuita de todos los niños, la abolición del trabajo de éstos en las fábricas y la propuesta de un régimen de educación combinado con la producción material⁸¹. Y cuando, en marzo de 1848, el Comité de la *Liga* trata de adaptar las propuestas del *Manifiesto* a la situación de Alemania, entre las Reivindicaciones del Partido comunista de Alemania figuraban: el derecho de sufragio activo y pasivo para todo alemán mayor de 21 años, la limitación —no supresión— del derecho de herencia, la retribución de los cargos públicos, la gratuidad de la justicia, y la separación de la Iglesia del Estado que debía llevar consigo la obligación de que el clero de las diferentes religiones fuera pagado exclusivamente por las respectivas comunidades de creyentes⁸².

79 Cfr. PECES-BARBA, G. y HIERRO, L. *Textos básicos sobre derechos humanos*, Universidad Complutense, Madrid, 1973.

80 Aunque, en el prefacio de 1872, Marx y Engels afirmarán que no se les debía conceder ya “una importancia excepcional” (ob. cit., p. 13).

81 La educación para todos los niños a partir de cierta edad y la combinación del trabajo con la educación, son medidas que parece tomar Marx de R. OWEN (cfr. MARX, K. *El Capital*, libro primero, tomo 2, p. 589, Siglo XXI, Madrid, 1978).

82 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 81-83.

En definitiva, el único derecho que aparecía suprimido con respecto a las Declaraciones burguesas de los derechos humanos, era el de la propiedad privada y por las razones antes explicadas: por su incompatibilidad con la libertad y la igualdad reales. El derecho de herencia no es, evidentemente, más que una consecuencia del de propiedad privada, y respecto a aquél, por otro lado, Marx mostró una actitud mucho menos radical, al igual que lo hará en su enfrentamiento con Bakunin en los tiempos de la primera Internacional. Es curioso también señalar que Marx y su mujer Jenny von Westphalen salieron en diversas ocasiones de apuros económicos gracias a herencias recibidas muy oportunamente.

Creo que se puede decir que el *Manifiesto* señala, en cierto modo, el paso de la concepción clásica de los derechos humanos como derechos individuales, civiles y políticos, a una nueva concepción —representada también, en forma menos radical, por la Constitución francesa de 1848 de la que luego se hablará— que se caracterizará por la atribución de una importancia cada vez mayor a los derechos de contenido económico, social y cultural. Al mismo tiempo, en el *Manifiesto* los derechos “humanos” no tenían ya como único destinatario a los individuos, sino también a los pueblos: “en la medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro —escribía Marx—, será abolida la explotación de una nación por otra”⁸³. Sin embargo, la postura de Marx —y en especial la de Engels— sobre los derechos de las naciones —difíciles de conjugar con el carácter mundial, universal, que debería asumir la revolución— no fue precisamente irreproachable, como vamos a ver enseguida.

4. LA REVOLUCIÓN DEL 48 Y LA NUEVA GACETA RENANA

En marzo de 1848, al ser expulsado de Bélgica, Marx marcha a París en donde la revolución triunfante había terminado con la monarquía de Luis Felipe e instaurado la república. Allí toma parte activa en las reuniones de la *Sociedad de los Derechos del Hombre*⁸⁴ y redacta, como presidente del Comité central de la Liga de los comunistas, las *Reivindicaciones del partido comunista de Alemania* a las que

ya me he referido. En abril se traslada a Alemania para participar en los acontecimientos revolucionarios que habían comenzado con la insurrección de marzo en Berlín. La principal actividad de Marx en lo que constituirá su principal experiencia de acción política directa consistió en la dirección de la *Nueva Gaceta Renana* que comienza a aparecer en Colonia en junio de 1848 y se sigue publicando hasta mayo del año siguiente. Además, Marx fue miembro de la Asociación democrática de Colonia, del Comité demócrata de Renania y presidente de la Asociación obrera de Colonia⁸⁵.

Al igual que toda la izquierda europea del momento, Marx veía en los movimientos insurreccionales que tenían lugar en diversos países europeos y en los que el proletariado juega, por primera vez en la historia, un papel de protagonista, el comienzo de la revolución proletaria y el fin de la dominación de la burguesía. Su optimismo provenía en especial de Francia donde el gobierno provisional, en el que participaban dos socialistas, había proclamado la república social en febrero de 1848. En el caso de Alemania, Marx consideraba que la revolución —lo que ya estaba anticipado en sus colaboraciones en la *Gaceta Alemana de Bruselas*— tendría que contar con una primera fase de dominación de la burguesía, durante la cual, todos los partidos democráticos, proletarios y burgueses, deberían hacer un frente común para terminar con el viejo régimen. Por eso, la *Nueva Gaceta Renana* tenía como subtítulo “*Órgano de la democracia*” y propugnaba un programa democrático avanzado en el que se concedía una gran importancia al sufragio universal y en general a las libertades burguesas y se defendía la necesidad de participar en las elecciones —la revolución del 48 había establecido en Alemania el sufragio universal, aunque indirecto.

Naturalmente, el proletariado no podía conformarse sólo con esto, sino que su objetivo tenía que consistir en llevar a sus últimas consecuencias la revolución burguesa hasta hacerla desembocar en una auténtica revolución proletaria. Dicho de otra forma: se trataba de hacer la revolución “permanente”. Como escribirá Marx en marzo

83 MARX, K.-ENGELS, F. El Manifiesto del partido comunista, cit., p. 36.

84 Cfr. McLELLAN, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, cit., p. 222.

85 En septiembre de 1847 se había creado la *Asociación democrática de Bruselas* de la que Marx fue elegido vicepresidente. La mayor parte de los datos de este apartado los ha tomado del libro de CLAUDIN, F. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, cit.

de 1850, después del triunfo de la contrarrevolución, en la *Circular del Comité Central de la Liga*: “Mientras que los pequeños burgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápidamente posible (...) nuestras tareas consisten en hacer la revolución permanente (...). Para nosotros no se trata de reformar la propiedad privada, sino de abolirla; no se trata de paliar los antagonismos de clase, sino de abolir las clases; no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una nueva”⁸⁶.

Marx continuaba adoptando en esta época una actitud sumamente crítica frente al Estado. Así, comentando el fracaso de la revolución de junio en París, en un artículo publicado en *Nueva Gaceta Renana* en este mismo mes, escribía: “los conflictos que nacen de las condiciones de la misma sociedad burguesa hay que llevarlos hasta el fin; no es posible eliminarlos imaginariamente. La mejor forma de Estado es aquella en la que las contradicciones sociales no son ahogadas (...). La mejor forma de gobierno es aquella en que las contradicciones se afrontan abiertamente y encuentran así su solución”⁸⁷.

Pero su concepción del Estado democrático burgués y, por tanto, de las libertades burguesas, será aún mucho más negativa después del triunfo definitivo de la contrarrevolución en Alemania, a finales de 1848. En un artículo de septiembre de este año, Marx afirmaba que “toda estructura provisional del Estado después de una revolución exige una dictadura, y una dictadura enérgica”⁸⁸. Y poco tiempo después, en noviembre, comentando la victoria de la contrarrevolución en Viena, no parecía ver otra salida que la vía de la violencia: “el canibalismo de la contrarrevolución, convencerá a los pueblos que para abreviar, para simplificar, para concentrar la agonía sangrienta de la vieja sociedad y los sangrientos sufrimientos del parto de la nueva, no existe más que un medio: el terrorismo revolucionario”⁸⁹.

86 Cfr. CLAUDIN, F., cit., p. 306.

87 *Ibidem*, p. 117; *Nueva Gaceta Renana*, 29-VI-48.

88 *Ibidem*, p. 132; *Nueva Gaceta Renana*, 14-IX-48.

89 *Ibidem*, p. 145; *Nueva Gaceta Renana*, 7-XI-48. En el último número de la revista (19-V-49) escribirá Marx: “¿A qué vienen vuestras hipócritas frases, retorcidas por tan imposibles subterfugios? También nosotros somos crueles y no tendremos consideración con vosotros. Cuando nuestra hora llegue, no excusaremos nuestro terrorismo. Pero los terroristas reales, los terroristas por

Su punto de vista sobre el Derecho no era, naturalmente, más positivo. En el juicio celebrado en febrero de 1849 contra Marx y otros redactores de la *Nueva Gaceta Renana* acusados de incitación a la rebelión en la campaña de boicot contra los impuestos de la que luego se hablará, Marx afirmaba —ante el tribunal del jurado de Colonia que acabaría absolviéndolos—: “la sociedad no se basa en el Derecho, esto es una ficción legal, más bien el Derecho debe basarse en la sociedad; debe ser la expresión de los intereses y necesidades comunes de la sociedad, tal como surgen de los diversos métodos materiales de producción, contra la arbitrariedad del individuo singular. El Code Napoleon que tengo en mis manos no produce la sociedad burguesa moderna. La sociedad burguesa, según surgió en el siglo XVIII y se desarrolló en el XIX, encuentra meramente su expresión legal en el Código. Apenas deja de corresponder a las relaciones sociales, no vale más que el papel en que está escrito”⁹⁰.

Como lógica consecuencia de lo anterior, la relativa confianza que Marx había puesto en las libertades de la burguesía alemana pecaba de un optimismo en tanto la nueva sociedad, va decayendo a medida que va comprobando la tibieza de la burguesía en defender tales principios y se va afianzando el triunfo de la contrarrevolución. Desde luego, la idea que tanto Marx como Engels se habían trazado acerca de la actuación de la burguesía alemana pecaba de un optimismo un tanto ingenuo. En mi opinión, Claudín tiene razón al considerar que, tomado en su conjunto, su discurso sobre el comportamiento de la burguesía alemana en la revolución de 1848 revelaba una contradicción interna: De un lado, Marx y Engels sostenían que el interés de la burguesía residía en la eliminación revolucionaria del antiguo régimen y, en consecuencia, la acusaban de cobardía, etc., por no proceder en este sentido. Pero, por otro lado, consideraban que esa vía revolucionaria era la más conveniente para el proletariado; es decir, propugnaban una comunidad de intereses —aunque fuera transitoria— entre el proletariado y la burguesía que probablemente no obedeciese a la realidad⁹¹.

la gracia de Dios y el Derecho, son brutales, viles y vulgares en su práctica, cobardes, taimados y llenos de doblez en su teoría, y, en ambos aspectos, carentes de todo honor” (cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 256).

90 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., pp. 248-49.

91 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 270.

En todo caso, esta nueva constatación les llevará a modificar su estrategia. “Una derrota de Viena —escribía Marx en noviembre del 48— no nos sorprendería. Únicamente nos induciría a rechazar todo compromiso con la burguesía, que mide la libertad por la libertad del fabricante”⁹². De manera análoga, en un artículo de febrero de 1849 se referirá al sufragio universal como “la brújula que indica, finalmente, tras algunas oscilaciones, claro está, la clase llamada a dirigir”⁹³. Y un mes después ironizaba a costa de la Declaración de derechos de una Constitución otorgada por el emperador y en la que seguían reconociéndose como “derechos fundamentales” la igualdad ante la ley, la libertad de prensa, de asociación, de enseñanza, de cultos, etc., y se mantenía el sufragio universal indirecto al tiempo que se proclamaba la inviolabilidad de la propiedad privada: “parte de esos miserables traficantes se atreven todavía a envanecerse de los “derechos fundamentales” salidos de la oficina de Francfort y a glorificarse como si se tratara de una gran hazaña. Charlatanes como lavanderas, se han batido con los “derechos fundamentales” como los escolásticos de la Edad Media, mientras que el “poder fundamental” de la Santa Alianza y de sus acólitos ampliaba sin cesar su organización (...). Los unos afirmaban sus “derechos fundamentales” sobre un pedazo de papel; los otros, los señores de la contrarrevolución, inscribían su “poder fundamental” sobre espadas bien afiladas, cañones y regimientos esclavos. En cuanto el pueblo alemán hacía uso —o parecía querer hacer uso— de su derecho fundamental en algún lugar de las patrias germánicas, del derecho a rebelarse contra la tiranía feudal o constitucional, Francfort despachaba contra él las “tropas imperiales”⁹⁴.

Todo lo cual no le impedía a Marx, sin embargo, denunciar, en el mismo número en que se publicaba el anterior artículo, los

92 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 143; *Nueva Gaceta Renana*, 5-XI-48. Y en diciembre de este mismo año, volvía a escribir Marx: “La historia de la burguesía prusiana de marzo a diciembre, como la de la burguesía alemana en general, prueba que en Alemania una revolución puramente burguesa y el establecimiento de la dominación burguesa bajo la forma de la monarquía constitucional son imposibles: sólo son posibles la contrarrevolución feudal absolutista o la revolución republicana y social” (CLAUDIN, F., ob. cit., p. 167).

93 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 194-95; *Nueva Gaceta Renana*, 11-11-49.

94 Cfr. *Ibidem*, pp. 196-97; *Nueva Gaceta Renana*, 13-11-49; cfr. también, *Ibidem*, p. 159.

proyectos de ley presentados en las dos cámaras prusianas y dirigidos contra las libertades conquistadas en marzo del 48⁹⁵.

Creo que tiene interés detenerse brevemente a analizar la postura que Marx adoptaba en esta época sobre el derecho de participación directa —frente al sistema representativo parlamentario—, sobre el derecho de resistencia frente a la opresión, y sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos.

Respecto a la primera cuestión, en un artículo de septiembre de 1848, Marx salía al paso de las críticas que se habían dirigido a propósito de que la Asamblea de Berlín⁹⁶ no deliberaba libremente porque se encontraba sometida a la presión de las masas. Marx, mostrando de paso sus reticencias frente al parlamentarismo con sus hirientes y repetidas alusiones al “cretinismo parlamentario”, invocaba un derecho revolucionario a la participación directa en el poder: “el derecho de las masas populares a influir moralmente, por su presencia, sobre el comportamiento de asambleas constituyentes es un viejo derecho revolucionario de los pueblos, al que se ha recurrido en todas las épocas agitadas, desde la revolución inglesa a la revolución francesa (...). No hay frase más vacía que la de “libertad de deliberaciones”. Pone de manifiesto las múltiples influencias que se ejercen, de diferentes lados y por diversos medios. En realidad, esa frase quiere decir: “independencia respecto de todas las influencias no reconocidas por la ley” (...). Pero en periodos revolucionarios esa expresión no tiene sentido alguno”⁹⁷. Este mismo punto de vista lo defenderá Marx —como veremos— a propósito de los debates de las Cortes constituyentes de Cádiz.

El derecho de desobediencia a la ley y de resistencia frente a la opresión lo esgrimirá en diversas ocasiones. Además de en el texto antes indicado, aludirá a ello cuando, en noviembre de 1848, la Asamblea prusiana entraba en conflicto con la corona y Marx lanza un llamamiento, a través de la *Nueva Gaceta Renana*, invitando a la

95 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 207.

96 De la revolución de marzo habían surgido dos asambleas: la Asamblea Nacional constituyente alemana de Francfort y la Asamblea nacional prusiana de Berlín, elegidas ambas por sufragio universal —en el sentido de la época que, desde luego, no incluía a las mujeres— indirecto.

97 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 133-134; *Nueva Gaceta Renana*, 16-1X-48.

población al impago de los impuestos como medida de apoyo a la Asamblea. Marx habla en este caso de “derecho”, pero no entendía por tal una facultad moral o la facultad atribuida por una norma jurídica, sino la capacidad del que tiene la mayor fuerza. “Desde el momento —escribía— que dos soberanos no pueden o no quieren entenderse se convierten en dos soberanos enemigos. El rey tiene derecho a arrojar el guante a la Asamblea. La Asamblea tiene derecho a arrojar el guante al rey. El derecho mayor corresponde a la fuerza mayor. La fuerza se prueba en la *lucha*. Y la lucha se prueba en la victoria”⁹⁸. Esto quiere decir que para Marx no se trataba en realidad de una cuestión jurídica o moral, sino de una cuestión de fuerza. O, dicho de otra forma: tanto el Derecho como la moral manifiestan su verdadera naturaleza —que no es otra que la fuerza— en las situaciones revolucionarias. Así, Marx llegaba a la conclusión de que allí donde las autoridades contrarrevolucionarias trataran de oponerse por la violencia a la formación y actividad de los Comités que deberían asumir el poder donde las autoridades no acatasen a la Asamblea nacional de Berlín —que había lanzado, días después de que apareciese en la *Nueva Gaceta Renana*, la consigna de no pagar los impuestos—, había que “oponer la violencia a la violencia bajo todas sus formas. La resistencia pasiva debe tener la resistencia activa como soporte. Si no, se asemeja a las voces de un ternero que el matarife lleva a degollar”⁹⁹.

El problema nacional fue, finalmente, un factor de gran importancia en la revolución de 1848. Marx manifestará su simpatía por la causa de la independencia tanto en Italia¹⁰⁰ como en Polonia, en Checoslovaquia o en Hungría, de la misma manera que lo hará —años después— en relación con Irlanda. Sin embargo, en una serie de artículos publicados en la *Nueva Gaceta Renana* a principios de 1849, escritos por Engels, pero manifestando una opinión que debía coincidir con la de Marx, se condenaba muy duramente a los pueblos eslavos a los que se calificaba de “deshechos de naciones”,

98 *Ibidem*, pp. 150-151; *Nueva Gaceta Renana*, 12-XI-48.

99 *Ibidem*, p. 155; *Nueva Gaceta Renana*, 19-XI-48.

100 Como director de *Nueva Gaceta Renana*, Marx envía una carta a L'Alba, diario democrático de Florencia, que éste publica el 29 de junio de 1848, defendiendo la causa de la independencia italiana (cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 104).

“naciones contrarrevolucionarias por naturaleza”, etc.¹⁰¹ llegando hasta el extremo de propugnar el “terrorismo más decidido contra los pueblos eslavos”¹⁰². Y, dentro de este mismo contexto, Engels justificaba la apropiación del Schleswig por Alemania y de California y Texas por los Estados Unidos, invocando la “civilización”, el “progreso” y el “derecho del desarrollo histórico”¹⁰³.

Pues bien, esta misma actitud, aunque más matizada, es la que adoptará explícitamente Marx unos años después, a propósito de la dominación británica en la India. En un artículo publicado en el New-York Daily Tribune, en 1853, escribirá: “Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución”¹⁰⁴. Y en otro artículo de la misma época: “No se trata, por tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos”¹⁰⁵. En resumidas cuentas, los deseos de los pueblos, sus presuntos derechos de autodeterminación, quedaban en un plano de total subordinación a los fines del progreso y de la revolución.

Por esta razón, Claudín ha sintetizado la postura de Marx y Engels sobre la cuestión nacional así: “En ningún momento defenderán el derecho de autodeterminación de los pueblos por razones de principio, sino por razones estratégicas o tácticas, cuando puede favorecer la revo-

101 Para ilustrar la tesis de la existencia de pueblos contrarrevolucionarios por naturaleza, Engels ponía el ejemplo de los vascos que en España eran la base del carlismo (cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 398-399, nota 301: *Nueva Gaceta Renana*, 13-I-49).

102 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 186.

103 Cfr. *Ibidem*, pp. 130, 148, 342 y 399, nota 302.

104 MARX, K. *La dominación británica en la India* (25-VI-53). EN: MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, ob. cit., tomo I, p. 330.

105 MARX, K. *Futuros resultados de la dominación británica en la India* (8-VIII-53) en Marx-Engels, ob. cit., tomo I, p. 332.

lución proletaria”¹⁰⁶. Por mi parte, sólo añadiría que esta misma actitud puede generalizarse —por lo menos en esta etapa— al problema de la democracia y de los derechos humanos en su conjunto. La defensa por Marx de las libertades burguesas se basaba en su capacidad para servir de medios en la consecución del fin del socialismo. Y de considerar que no eran un fin en sí mismo, era muy fácil pasar a pensar que tampoco eran el único medio para llegar al socialismo.

5. LA SITUACIÓN FRANCESA. DERECHOS HUMANOS Y REPÚBLICA CONSTITUCIONAL

El 19 de mayo de 1849 aparecía el último número de la *Nueva Gaceta Renana*. Al ser expulsado de Prusia, Marx se trasladó a París en junio. Pero ese mismo mes la contrarrevolución triunfaba en Francia, con lo que las libertades sufren un duro golpe, y Marx, expulsado también de Francia en agosto, opta por cruzar el canal hacia Inglaterra, donde vivirá ya, con esporádicos viajes al continente, el resto de su vida. Durante los primeros tiempos de su estancia en Londres, se dedica a conseguir ayuda para los emigrados alemanes, a reorganizar la Liga comunista, cuya existencia vuelve a considerar necesaria dadas las nuevas condiciones de falta de libertad en Alemania y, sobre todo, a la preparación de una nueva revista: *Nueva Gaceta Renana. Revista económico política*, de la que aparecen seis números a lo largo de 1850¹⁰⁷. En dicha revista se publican diversos artículos de Marx; entre otros, una serie en la que analiza retrospectivamente la situación francesa de estos años y que, andando el tiempo, publicará Engels (en 1895) con el título de *Las luchas de clases en Francia, de 1848 a 1850*. Al análisis de la situación francesa está dedicado también otro trabajo de Marx, un poco posterior, en el que se ocupa del

¹⁰⁶ CLAUDIN, F., ob. cit., p. 343.

¹⁰⁷ El subtítulo de esta revista, que obviamente pretendía ser una continuación del anterior periódico del mismo nombre, es muy indicativo de la vinculación que Marx veía entre la política y la economía. Marx seguía creyendo en el estallido inminente de la revolución, pero después de los estudios económicos que lleva a cabo en el verano de 1850 llega a la conclusión de que una nueva revolución sólo sería posible como consecuencia de una nueva crisis económica. Pero ambos acontecimientos —como escribe en el último número de la revista— los considera inevitables.

golpe de estado ocurrido en diciembre de 1851 y que consagraba el triunfo de la contrarrevolución en Francia. Este último escrito se publicó en un periódico de Nueva York, en 1852, llevando por título *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

En estas dos últimas obras, referidas a la situación francesa, Marx adoptaba una actitud más radical que la que había mostrado —al menos, en principio— con respecto a Alemania. La razón de ello parece ser doble: por un lado, Marx escribía ahora después del triunfo de la contrarrevolución y, por tanto, después del fracaso de su estrategia radical-democrática. Por otro lado, la situación de Francia, en donde sí había existido una revolución burguesa, hacía que Marx no considerara necesario para este país el establecimiento de un primer periodo de dominación de la burguesía, sino que en este caso aparece propugnar el dominio directo de la clase obrera¹⁰⁸.

Los estudiosos de la problemática del Derecho y del Estado en Marx han prestado una gran atención a dos cuestiones que aparecen en las obras de este periodo: el bonapartismo y la dictadura del proletariado.

El bonapartismo plantea la posible existencia en Marx de una concepción del Estado distinta a la mantenida en los textos inmediatamente anteriores: de *La ideología alemana* al *Manifiesto*. En efecto, en *El 18 Brumario*, Marx no parece considerar al Estado simplemente como un instrumento de la clase dominante, como el compendio de la sociedad civil burguesa, sino que al referirse al Estado bonapartista lo calificaba de “espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos sus poros”, y afirmaba que en la época de Luis Napoleón “el Estado parece haber adquirido una completa autonomía”¹⁰⁹. En definitiva, da la impresión de que, para Marx, el Estado bonapartista —que simbolizaba el último estadio del desarrollo del Estado moderno y se caracterizaba por la concentración de todo el poder en el ejecutivo (Luis Napoleón) y por el aumento del aparato administrativo-burocrático-militar— era, en cierto modo, indepen-

¹⁰⁸ Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 273.

¹⁰⁹ MARX, K. “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo I, p. 312.

diente de todas las clases sociales y superior a ellas. El Estado sería la fuerza dominante de la sociedad ¹¹⁰.

Ahora bien, Marx no concebía en realidad al Estado como un elemento neutral, como una instancia independiente de la sociedad civil. El Estado bonapartista seguía siendo, para él, un producto esencialmente clasista en cuanto que su función era la de asegurar el orden burgués. Pero tal forma de Estado mostraba que en épocas de crisis, cuando el conflicto entre las clases se agudiza, la clase dominante se ve, en cierto modo, obligada a ceder su poder directo en beneficio de un gobierno personal autoritario que, sin embargo, no está por encima de las clases. Prueba de ello es que Bonaparte tiene que apoyarse —como expresamente lo resalta Marx— en una determinada clase social, la de los campesinos pequeños propietarios, que es la clase más numerosa de Francia ¹¹¹. Lo que importa en todo caso señalar es que, con el bonapartismo, Marx parece introducir un elemento de flexibilidad en su concepción del Estado: el Estado es, primariamente, un producto clasista, una determinación de la sociedad civil, pero parece poseer también una relativa autonomía.

La segunda cuestión a la que antes me refería es la de la “dictadura del proletariado”, expresión que aparece por primera vez en *Las luchas de clases en Francia*. Como se sabe, éste es uno de los conceptos más polémicos —y también más oscuros— utilizados por Marx y que, como bastantes otros, no encuentran una definición explícita en su obra ¹¹². Lo que parece estar claro al respecto podría sintetizarse así: 1) La expresión “dictadura del proletariado” que Marx utiliza en muy contadas ocasiones aparece en el momento de su máxima aproximación al blanquismo, y es muy probable que ésta sea la fuente de su inspiración ¹¹³. Blanqui (1805-1881), discípulo de

Buonarroti, se situaba dentro de una tradición jacobina —que luego tendrá su principal continuador en Lenin— y propugnaba una revolución violenta a partir de un golpe de mano llevado a cabo por una minoría decidida. En *Las luchas de clases en Francia* —escrita durante la creación de la alianza con los cartistas y los blanquistas— Marx distinguía entre el socialismo pequeño-burgués o doctrinario y el socialismo revolucionario de Blanqui: Este último significaba “la declaración de la revolución permanente de la dictadura de clase del proletariado como punto necesario de transición para la supresión de las diferencias de clase en general, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales” ¹¹⁴. 2) 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 causa de ello —y esto es, al mismo tiempo, una crítica de gran importancia— es que —como ha explicado Bobbio ¹¹⁵— Marx presta una atención casi exclusiva a la cuestión de quién gobierna, descuidando la cuestión de *cómo* gobierna. 3) La dictadura del proletariado significaba para Marx el dominio absoluto de una clase, de la clase más numerosa de la sociedad, pero no de un partido o de una persona. 4) La dictadura del proletariado era la estructura política revolucionaria del paso del capitalismo al socialismo y, como tal, tenía un carácter transitorio, ya que debía desembocar en la abolición de las clases y del poder político *tout court*: “Para los comunistas, la abolición del Estado sólo tiene sentido como resultado necesario de la supresión de las clases, cuya desaparición implica automáticamente, la desaparición de la necesidad de que exista un poder organizado de una clase para oprimir a otra” ¹¹⁶. 5) En fin, lo que Marx consideraba como su aportación

110 Cfr. MILIBAND, R. “Marx y el Estado”. En el libro colectivo: *Marx, el Derecho y el Estado*, ob. cit.

111 Cfr. BOBBIO, N., voz “Marxismo”. En: *Dizionario di politica*, preparado por BOBBIO, N. y MATTEUCCI, N., Turín, UTET, 1977; GUATINI, R., *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, ob. cit.; ZOLO, D., *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, ob. cit.

112 Cfr. BOBBIO, N., ob. cit.; R. GUATINI, cit.; DÍAZ, E., *Marx, el Derecho y el Estado*, ob. cit.; FERNÁNDEZ CEPEDAL, “La dictadura del proletariado”. En: *El Basilisco*, N.º 8, Oviedo, julio-diciembre, 1979.

113 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 317.

114 MARX, K. “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo I, p. 206.

115 Cfr. BOBBIO, N., Democracia representativa y teoría marxista del Estado, en “Sistema”, pp. 13 y 14, N.º 16, enero, 1977.

116 Cfr. RUBEL, M. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ob. cit., tomo I, p. 281, tomado de un artículo publicado por Marx en 1850 en *Nueva Gaceta Renana. Revista económico-política*. Un poco antes había escrito MARX: “El Estado burgués no es otra cosa que un pacto de mutua seguridad de la clase

original en relación con la dictadura del proletariado y la lucha de clases —cuestiones ambas estrechamente vinculadas entre sí— está expuesto en una famosa carta a J. Weydemeyer, de 1852: “No es mío —escribía Marx— el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni su mutua lucha. Mucho antes que yo, historiadores burgueses describieron la evolución histórica de esta lucha de clases y economistas burgueses analizaron su estructura económica. Mi aporte original consiste en la demostración de que: 1) la existencia de las clases sólo se vincula con determinadas fases del desarrollo histórico de la producción; 2) la lucha de clases culmina necesariamente en la dictadura del proletariado; y 3) esta misma dictadura no es sino la transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases”¹¹⁷.

Pero lo que no resulta claro es la determinación de la forma política concreta que debería asumir la dictadura del proletariado, que es la cuestión, precisamente, más conectada con los derechos humanos. La causa de este vacío ya ha sido explicada anteriormente en el segundo punto. Lo que quizá podría añadirse aquí es que Marx no excluyó explícitamente que en algún caso concreto la dictadura del proletariado adoptase la forma de la república democrática —una forma política que significaba el respeto de los derechos humanos—, pero, desde luego, tampoco lo exigió: para Marx, el elemento común entre el Estado burgués y la dictadura del proletariado no lo era tanto —en esta época— la democracia formal como la centralización¹¹⁸.

Esta última problemática está, naturalmente, ligada a la posibilidad o no de una vía pacífica legal —la vía del sufragio— para la consecución del socialismo. Marx parece excluir esta

burguesa en contra de sus miembros tomados individualmente y en contra de la clase explotada; esta seguridad se vuelve fatalmente cada vez más costosa, y en apariencia, cada vez más independiente frente a la sociedad burguesa, ya que a medida que transcurre el tiempo se hace más difícil sujetar a la clase explotada” (*Ibidem*). Y en un artículo de la misma época y aparecido en la misma revista vuelve a expresar la misma idea (cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 166).

117 Carta de Marx a Joseph Weydemeyer de 5-11-1852; cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo I, p. 86.

118 Cfr. GUASTINI, R. *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, ob. cit., p. 396.

posibilidad —especialmente, con el triunfo de la contrarrevolución en el continente— tanto para Alemania como para Francia —en donde Bonaparte había llegado al poder, precisamente, tras la restauración del sufragio universal—, pero no para Inglaterra. Es cierto que pensaba que en Inglaterra debería darse la batalla decisiva contra el sistema burgués, y en un artículo de enero de 1849 había sostenido que “la vieja Inglaterra no puede ser derrocada más que por una guerra mundial”, y acababa su alegato con estas palabras: “Sublevación revolucionaria de la clase obrera francesa, guerra mundial: he ahí el sumario de 1849”¹¹⁹. Sin embargo, Marx apoyó abiertamente la estrategia cartista —y mantuvo relaciones con los cartistas de izquierda—, basada en la conquista del sufragio universal como vía en principio pacífica —aunque la conquista de los derechos electorales de la *Carta* no excluía la lucha insurreccional como medio para obtenerlos¹²⁰ — para llegar al socialismo. En un artículo de 1852, escribía Marx: “Examinemos ahora a los cartistas, la fracción política activa de la clase obrera británica. Los seis puntos de la Carta por la cual luchan no encierran otra cosa que la reivindicación del sufragio universal (...). Pero para la clase obrera inglesa sufragio universal y poder político son sinónimos; allí, en efecto, los proletarios forman la gran mayoría de la población; mediante prolongadas guerras civiles —no libradas abiertamente, es verdad—, obtuvieron una conciencia clara de su situación de clase (...). De tal modo, 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

119 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 170-171; *Nueva Gaceta Renana*, 1-1-49. Cuando se forma, en abril de 1850, la Sociedad Universal de los revolucionarios comunistas —con los cartistas de izquierda y los blanquistas— en los estatutos se trazaba una estrategia que parecía ser común para todos los países: “El objetivo de la sociedad —se establecía en los estatutos— es el derrocamiento de todas las clases privilegiadas, y la sumisión de todas estas clases a la dictadura del proletariado mediante el mantenimiento de la revolución permanente hasta la realización del comunismo que será la última forma de organización de la familia humana” (cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 270).

120 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., p. 294. Es interesante tener en cuenta que a Marx y a Engels la elaboración de una estrategia para Inglaterra no se les planteaba como una cuestión urgente.

clase obrera”¹²¹. Y ya en el saludo a O'Connor —con motivo de su éxito electoral— de los demócratas comunistas de Bruselas, firmado por Engels, Gigot y Marx (con fecha 17-VII-46), se consideraba que la “transformación democrática de la Constitución sobre la base de la Carta del Pueblo” significaría que “la clase obrera se convierta en la clase dirigente de Inglaterra”¹²².

En todo caso, también con respecto a Inglaterra, la concepción de Marx, tanto en relación con el derecho de sufragio como en relación con los derechos humanos en general, resultaba inevitablemente ambigua. Se trataba, de nuevo, de simples medios para llegar al socialismo, pero no de fines con valor en sí mismos.

En los dos escritos de Marx en los que se ocupaba de analizar la situación política francesa aparecía también esta última idea expresada con una gran claridad. Así, en *Las luchas de clases en Francia*, escribía que al dictar la República el gobierno provisional “lo que el proletariado conquistaba era el terreno para luchar por su emancipación revolucionaria, pero no, ni mucho menos, esta emancipación misma”¹²³. Y en *El 18 Brumario* advertía que, aunque la *Montaña* —es decir, el partido socialista burgués con el que había hecho frente común el proletariado— “luchase constantemente con el partido del orden en torno a la república y a los llamados derechos del hombre, ni la república ni los derechos del hombre eran su fin último, del mismo modo que un ejército al que se quiera despojar de sus armas y que se apresta a la defensa, no se lanza al terreno de lucha solamente para quedar en posesión de sus armas”¹²⁴.

Este es, en mi opinión, el dato fundamental para comprender la actitud de Marx en esta época acerca de los derechos humanos. Por un lado, los derechos humanos tenían un carácter netamente burgués, al igual que la república constitucional. Pero, por otro lado, de la misma manera que la república constitucional era la forma superior y más completa de dominación de la burguesía —y que,

por tanto, aproximaba el momento del logro del socialismo¹²⁵—, los derechos humanos eran el terreno de lucha, la situación más favorable para el proletariado de cara a llevar a cabo su revolución. En ambos casos se trataba de conquistas insuficientes que no superaban el horizonte burgués, y Marx lo mostraba de manera muy gráfica al señalar la necesidad de superar el marco legal con sus críticas referencias al “cretinismo parlamentario”: “hacía falta padecer aquella peculiar enfermedad que desde 1848 viene haciendo estragos en todo el continente, *el cretinismo parlamentario*, enfermedad que aprisiona como por encantamiento a los contagiados en un mundo imaginario, privándoles de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del mundo exterior; hacía falta padecer este cretinismo parlamentario para que quienes habían, por sus propias manos, destruido y tenían necesariamente que destruir, en su lucha con otras clases, todas las condiciones del poder parlamentario considerasen todavía como triunfos sus triunfos parlamentarios”¹²⁶. O a los “eternos derechos humanos”: “El partido del orden aparece constantemente ocupado en una “reacción” que, ni más ni menos que en Prusia, va contra la prensa, contra la asociación, etc., y se traduce, al igual que en Prusia, en brutales ingerencias policíacas de la burocracia, de la gendarmería y de los tribunales. A su vez, la *Montaña* está constantemente ocupada con no menos celo en repeler estos ataques, defendiendo así los “eternos derechos humanos”, como todo partido sedicente popular lo viene haciendo más o menos desde hace siglo y medio”¹²⁷.

Ahora bien, la república liberal y parlamentaria tenía para Marx un carácter contradictorio. Las armas que la propia burguesía había forjado —los derechos humanos— para asegurar su dominación podían volverse contra ella misma. “Ya se trate —escribía— del derecho de petición o del impuesto sobre el vino, de la libertad de comercio, de los clubs o del reglamento municipal, de la protección de la libertad personal o de la regulación del presupuesto del Estado, la consigna se repite siempre, el tema es siempre el mismo, el fallo está siempre preparado y reza invariablemente: “isocialismo!”. Se

121 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 97; *New-York Daily Tribune*, 25-VIII-52.

122 Cfr. CLAUDIN, F., ob. cit., pp. 14 y 352, nota 24.

123 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 131.

124 MARX, K. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ob. cit., p. 257.

125 MARX, K., *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 211.

126 MARX, K., *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 211.

127 *Ibidem*, p. 153.

presenta como *socialista* hasta el liberalismo burgués; como socialista, la ilustración burguesa; como socialista, la reforma financiera (...). Y esto no es mera retórica, moda, táctica de partido. La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban; comprendía que todas las llamadas libertades civiles y los organismos de progreso atacaban y amenazaban, al mismo tiempo, en la base social y en la cúspide política, a su dominación de clase, y, por tanto, se habían convertido en “socialistas”¹²⁸. Por eso, la burguesía proclamaba los derechos humanos, y los proclamaba con carácter universal, para todas las clases, pero tenía que limitarlos o que suprimirlos para las clases no burguesas en el momento en que se convertían en un peligro para ella misma, para su propia dominación. Y los mayores peligros los constituían —en opinión de Marx— el derecho de asociación y, sobre todo, el derecho de sufragio universal, que era la contradicción más importante.

En Francia, después de la Restauración borbónica (1815-30), la *Carta* de 1830, con la que se iniciaba la “monarquía de julio” de Luis Felipe, había establecido algunos derechos humanos, si bien el sistema censitario los hacía sumamente limitados. Con el comienzo de la II República, en 1848, se abre también un periodo de auge de los derechos humanos que, en cierto modo, culmina con la Constitución que la asamblea constituyente aprueba el 4 de noviembre de 1848, después de la insurrección obrera de junio, reprimida cruentamente. En el preámbulo de dicha Constitución, dada “en presencia de Dios”, lo que mostraba la importancia del sentimiento religioso en la revolución del 48 —el partido católico encabezaba la lucha contra la enseñanza oficial y por la libertad de enseñanza—, se consagraban los principios de libertad, igualdad y fraternidad que habían presidido ya el programa del Gobierno provisional constituido en febrero de 1848.

La Declaración de derechos de esta Constitución se caracterizaba porque —quizás por primera vez a nivel constitucional—. al lado de las clásicas libertades individuales, civiles y políticas, apare-

cían los “derechos sociales”. La “fraternidad” era, en este sentido, el símbolo de las preocupaciones sociales —igualitarias— de la época, aunque para Marx tuviera un sentido muy diferente: “La frase que correspondía —escribía— a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esta conclusión sentimental de los intereses de clase contradictorios, esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de febrero. Las clases estaban separadas por un simple equívoco, y Lamartine bautizó al Gobierno provisional, el 24 de febrero, de “*un gouvernement qui suspend ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes*”. El proletariado de París se dejó llevar con deleite por esta borrachera generosa de fraternidad”¹²⁹. En todo caso, la Constitución garantizaba en el punto I del Preámbulo “un reparto cada vez más equitativo de las cargas y de las ventajas de la sociedad”, el artículo 6 prohibía la esclavitud, y en el artículo 13 se establecía la enseñanza primaria gratuita, la “igualdad de relaciones entre el patrono y el obrero”, así como la “libertad de trabajo y de la industria”, aunque no el *derecho al trabajo*, reclamado por los obreros y que figuraba en el proyecto de Constitución —pero que desaparecerá del texto definitivo— y sobre el que Marx manifestaba la siguiente opinión: “El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un contrasentido, un mezquino deseo piadoso, pero detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital, y detrás del poder sobre el capital la apropiación de los medios de producción, su sumisión a la clase obrera asociada, y, por consiguiente, la abolición tanto del trabajo asalariado como del capital y de sus relaciones mutuas. Detrás del “derecho al trabajo” estaba la insurrección de junio. La Asamblea Constituyente, que de hecho había colocado al proletariado revolucionario *hors la loi*, fuera de la ley, tenía, por principio que excluir esta fórmula suya de la Constitución, ley de las leyes; tenía que poner su anatema sobre el “derecho al trabajo”¹³⁰. Por otro lado, la Constitución garantizaba también el derecho de propiedad, como

128 *Ibidem*, pp. 268-269.

129 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 135. Cfr. también el artículo de Marx publicado en *Nueva Gaceta Renana* de 29-VI-48, en CLAUDIN, F., ob. cit., p. 115.

130 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 156.

barrera frente a los proyectos socialistas, mientras que el sufragio universal —que no incluía, desde luego, a las mujeres— se había establecido, antes de la promulgación de la Constitución, por decreto de 5 de marzo de 1848.

Con el triunfo de la contrarrevolución en 1849, comenzará también un periodo de crisis de los derechos humanos anteriormente promulgados. Una ley de junio de 1849 prohibía los clubs y destruía la libertad de asociación, mientras que el régimen de la prensa se sometía a una reglamentación bastante estricta. El sufragio universal se restringió por ley de 30 de mayo de 1850, pero lo restauró Bonaparte el 2 de diciembre de 1851¹³¹. Comentando la supresión del derecho de asociación, escribirá Marx: “El 21 de marzo, en el orden del día de la Asamblea Nacional estaba el proyecto de ley de Faucher contra el derecho de asociación: *la supresión de los clubs*. El artículo 8 de la Constitución garantiza a todos los franceses el derecho a asociarse. La prohibición de los clubs, era, por tanto, una violación manifiesta de la Constitución, y la propia Constituyente tenía que canonizar la profanación de sus santos. Pero los clubs eran los centros de reunión, las sedes de conspiración del proletariado revolucionario. La misma Asamblea Nacional había prohibido la coalición de los obreros contra sus burgueses. ¿Y qué eran los clubs, sino una coalición de toda la clase obrera contra toda la clase burguesa, la creación de un Estado obrero frente al Estado burgués? ¿No eran otras tantas Asambleas Constituyentes del proletariado y otros tantos destacamentos del ejército de la revuelta dispuestos al combate? Lo que ante todo tenía que constituir la Constitución era la dominación de la burguesía. Por tanto, era evidente que la Constitución solo podía entender por derecho de asociación el de aquellas asociaciones que se armonizasen con la dominación de la burguesía, es decir, con el orden burgués (...). Y la propia Constituyente había decretado que la violación de la letra de la Constitución era la única realización consecuente de su espíritu”¹³².

Y, a propósito del sufragio universal, Marx consideraba, en *Las*

luchas de clases en Francia, que aunque no poseía la fuerza mágica que los republicanos le asignaban, sin embargo “tenía el mérito incomparablemente mayor de desencadenar la lucha de clases, de hacer que las diversas capas intermedias de la sociedad burguesa superase rápidamente sus ilusiones y desengaños, de lanzar de un golpe a la cumbre del Estado a todas las fracciones de la clase explotadora, arrancándoles así la máscara engañosa, mientras que la monarquía, con su censo electoral restringido, sólo ponía en evidencia a determinadas fracciones de la burguesía, dejando escondidas a las otras entre bastidores y rodeándolas con el halo de santidad de una oposición conjunta”¹³³. Para Marx, el establecimiento del sufragio universal significaba otorgar “la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social debe eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeños burgueses. Y a la clase cuyo viejo poder social sanciona, a la burguesía, la priva de las garantías políticas de este poder. Encierra su dominación política en el marco de unas condiciones democráticas que en todo momento son un factor para la victoria de las clases enemigas y ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa”¹³⁴.

Ahora bien, el sufragio universal, en cuanto manifestación explícita de la voluntad soberana del pueblo, era la base de la Constitución, pero sólo en tanto en cuanto diera como resultado la dominación de la burguesía. Por eso, la aniquilación del sufragio universal por el partido del orden tenía que producirse con la victoria en las elecciones —el 10 de marzo de 1850— del pueblo coaligado con los pequeños burgueses: “desde el momento en que el contenido de este derecho de sufragio, de esta voluntad soberana, deja de ser la dominación de la burguesía, ¿tiene la Constitución algún sentido? ¿No es deber de la burguesía el reglamentar el derecho de sufragio para que quiera lo que es razonable, es decir, su dominación? Al anular una y otra vez el poder estatal, para volver a hacerlo surgir de su seno, el sufragio universal, ¿no suprime toda estabilidad, no pone a cada momento en tela de juicio todos los poderes existentes, no aniquila la autoridad, no amenaza con elevar a la categoría de autoridad a la misma anarquía? Después

131 Cfr. para la situación de los derechos humanos en Francia en esta época, COLLIARD, C. A., *Libertés publiques*, quinta edición, Dalloz, París, 1975, pp. 74 y ss.

132 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., pp. 169-170.

133 *Ibidem*, p. 143.

134 *Ibidem*, p. 157.

del 10 de marzo de 1850, ¿a quién podía caberle todavía ninguna duda?”¹³⁵. Ello era, para Marx, una señal de la limitación de la república constitucional que “no tenía más que un mérito: el de ser *la estufa de la revolución*”¹³⁶ y del propio sufragio universal: “El sufragio universal —concluía— había cumplido su misión. La mayoría del pueblo había pasado por la escuela de desarrollo, que es para lo único que el sufragio universal puede servir en una época revolucionaria. Tenía que ser necesariamente eliminado por una revolución o por la reacción”¹³⁷.

En *el 18 Brumario*, Marx ponía de manifiesto también el carácter ambiguo que tenían las libertades de la Constitución de 1848 y que consistía en lo siguiente: “cada una de estas libertades es proclamada como el derecho *absoluto* del ciudadano francés, pero con un comentario adicional de que estas libertades son ilimitadas en tanto en cuanto no son limitadas por los “*derechos iguales de otros y por la seguridad pública*” o bien por “leyes” llamadas a armonizar estas libertades individuales entre sí y con la seguridad pública”. Esta circunstancia la aprovechaba —continuaba Marx— el partido del orden para promulgar más tarde leyes orgánicas que vedaban a los otros estas libertades con el pretexto de la seguridad pública, interpretada como seguridad de la burguesía. “En lo sucesivo —concluía—, ambas partes invocan, por tanto, con pleno derecho, la Constitución: los amigos del orden al anular todas esas libertades, y los demócratas, al reivindicarlas todas. Cada artículo de la Constitución contiene, en efecto, su propia antítesis, su propia cámara alta y su propia cámara baja. En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad. Por tanto, mientras se respetase *el nombre* de la libertad y solo se impidiese su aplicación real y efectiva —por la vía legal se entiende—, la existencia constitucional de la libertad permanecía íntegra, intacta, por mucho que se asesinasen su existencia *común y corriente*”¹³⁸.

Marx apuntaba con ello, lúcidamente, a un fenómeno jurídico

135 *Ibidem*, p. 210. Cfr. también, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ob. cit., pp. 251, 269 y 274.

136 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., p. 211.

137 *Ibidem*, p. 216.

138 MARX, K. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ob. cit., pp. 241-242

sumamente importante y que la reciente Constitución española de 1978 ha puesto de actualidad: la ambigüedad de los textos constitucionales, la tendencia de las constituciones a superar el estricto horizonte jurídico-positivo, generando así lo que podría llamarse una “doble legalidad”: la legalidad constitucional, ampliamente “incumplida” —al menos en cuanto a su “espíritu”—, pero que desarrolla una importante función de legitimización del resto del ordenamiento jurídico; y la legalidad ordinaria, la legalidad realmente vigente, aunque teóricamente subordinada a la primera. Además, la propia ambigüedad constitucional permite justificar “jurídicamente” este dualismo al convertir el criterio de la jerarquía normativa en una pura ficción: tan constitucional es, en general, un desarrollo reaccionario de un artículo de la Constitución, como su desarrollo en un sentido progresista, ya que en el mismo texto constitucional pueden encontrarse, sin grandes problemas, principios —por tanto, del mismo rango— que autoricen una u otra vía, respectivamente¹³⁹.

Lo cierto es, sin embargo, que frente al mismo —o parecido— hecho, muchos marxistas actuales propugnan la utilización de estas “contradicciones” jurídicas en un sentido progresista —el tan traído y, últimamente, más bien llevado, “*uso alternativo del Derecho*”¹⁴⁰ — o, por lo menos, consideran que ante la progresiva tendencia del Estado capitalista actual a asumir formas autoritarias, las libertades burguesas clásicas —la defensa de la legalidad constitucional— cobra una especial importancia¹⁴¹. Marx, sin embargo, que no tenía en esta época mucha más fe en el Derecho que en la religión, ponía más bien el énfasis en la insuficiencia de la Constitución y del parlamentarismo y en la necesidad de traspasar el

139 Cfr. ATIENZA, M., “Sobre la clasificación de los derechos humanos en la Constitución”. En: *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, 1980.

140 Cfr. la obra colectiva, *Uso alternativo del diritto*, tomo I. *Scienza giuridica e analisi marxista*, tomo II, *Ortodossia giuridica e pratica politica*, edición preparada por BARCELLONA, P., Laterza, Bari, 1973; LÓPEZ CALERA, N. M., SAAVEDRA, M. y ANDRÉS IBÁÑEZ, P. *Sobre el uso alternativo del Derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1978.

141 Cfr., por ejemplo, FERRAJOLI, L., *¿Existe una democracia representativa?*, en el volumen en colaboración con ZOLO, D., *Democracia autoritaria y capitalismo maduro* (trad. ANDRÉS IBÁÑEZ, P.), El Viejo Topo, Barcelona, 1980.

marco jurídico. Revolución y constitución eran, para él, términos antagónicos. En situaciones revolucionarias —insistirá una y otra vez— la última palabra no la tiene el Derecho, sino la fuerza. Así, por ejemplo, comentando la actuación del partido de la Montaña que, a raíz del ataque a Roma del ejército imperial —vulnerando con ello el punto V de la Constitución que establecía que la República “no emprende ninguna guerra en miras de conquista y no emplea nunca sus fuerzas contra la libertad de ningún pueblo”— había declarado al presidente de la República, a los ministros y a la mayoría de la Asamblea legislativa “fuera de la Constitución”, escribía Marx: “la propia Constitución llama en su auxilio a la insurrección, al requerir a todo ciudadano, en un artículo especial, para que la defienda (...). ¿Pero no es cierto también que los poderes públicos están organizados para defender la Constitución, y que la violación de la Constitución no comienza hasta que uno de los poderes públicos constitucionales se rebela contra el otro? Y el presidente de la república, los ministros de la república, y la Asamblea Nacional de la república estaban de perfecto acuerdo (...). Lo que la Montaña intentó (...) fue “una insurrección dentro de los límites de la razón pura”, es decir, una *insurrección* puramente parlamentaria (...). “¡Viva la Constitución!””, era la consigna que daba, consigna que quería decir lisa y llanamente: “¡Abajo la revolución!”¹⁴².

6. LOS DERECHOS HUMANOS: ¿MEDIOS O FINES?

Si se quisiera resumir la postura de Marx sobre los derechos humanos en la etapa que va de 1845 a 1852, podría seguramente hacerse utilizando todavía categorías del joven Marx: de lo que se trataba no era de obtener la emancipación política —la república constitucional y los derechos humanos—, sino la emancipación humana, la emancipación social. Por eso, para Marx, lo importante no era conseguir el sufragio universal, sino utilizarlo como medio para desarrollar la lucha de clases; no se trataba sólo de lograr el derecho de asociación, sino de valerse de él para organizar a los obreros en partido y crear un Estado obrero frente al Estado burgués; no había simplemente que conquistar el derecho al trabajo, sino que abolir tanto el trabajo asalariado como el capital...

La diferencia, sin embargo, con respecto a su etapa juvenil consistía en que, entonces, Marx había formulado una crítica radical y total de los derechos humanos que no eran otra cosa que productos burgueses, instrumentos de la alienación humana; mientras que ahora, aunque no deja de considerarlos como fenómenos burgueses —como formando parte de la ideología burguesa— enfatiza su capacidad para servir como instrumentos en la lucha por el logro de la sociedad comunista. Por eso, como he repetido en diversas ocasiones, los derechos humanos tenían para Marx un valor político, estratégico, pero no propiamente ético. Y lo que hacía posible su utilización en el sentido indicado era el carácter contradictorio de la sociedad burguesa y el fluir dialéctico de la historia en la que existía una cierta continuidad entre el capitalismo y el socialismo.

En este sentido, es posible formular una serie de consideraciones críticas que pueden servir, al mismo tiempo, como explicación de la postura de Marx en esta época sobre los derechos humanos.

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 fácilmente en la tentación —en la que cae Marx— de pensar que dichos medios pueden ser sustituidos (al menos en ciertos casos, etc.) por otros. Se pierde de vista con ello lo que en una ocasión escribiera Lasalle a Marx: “como lo explica el viejo Hegel con tanta maestría y profundidad, un Fin no puede ser alcanzado a través de un medio si éste no está impregnado de antemano de la naturaleza propia del fin”¹⁴³. Y cabría a este respecto dudar de que el fin de una sociedad de hombres libres pueda ser alcanzado alguna vez por medios diferentes a los de la libertad.

Por otro lado, lo que —aparte de otras posibles razones— llevaba a Marx a postular la naturaleza de los derechos humanos como medios era la proximidad y el carácter inevitable que creía ver en el fin último, en el comunismo. Por eso, si este mismo fin se contemplara como algo distante en el tiempo y meramente posible (no-necesario) aquellos medios tendrían que convertirse, de manera casi natural, también en fines.

142 MARX, K. *Las luchas de clases en Francia*, ob. cit., pp. 180, 182. y 183.

143 Cfr. RUBEL, M. *Introducción a Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ob. cit., tomo I, p. 40.

En segundo lugar, el economicismo que aflora en algunos pasajes de las obras de Marx de esta época, tiende a reducir los fenómenos jurídicos, políticos y morales a efectos casi automáticos con respecto a determinadas estructuras económicas, con lo que los derechos humanos resultan interpretados también en clave exclusivamente económica. Esto significa caer en una unilateralidad que no hace justicia al sentido bastante más complejo y rico de los derechos humanos. El economicismo dificultó también que se pudiera abrir paso en Marx la tesis —que, sin embargo, aparece ya en esta etapa— de la relativa autonomía del Derecho y del Estado que necesariamente tenía que significar también una concepción más positiva de los derechos humanos.

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 también a una infravaloración de los derechos humanos. Si la sociedad comunista se configura como una sociedad sin Derecho ni Estado, parece claro que tendría que ser también una sociedad en la que ya no tuviera sentido hablar de “derechos” humanos. Ciertamente, la sociedad comunista aparece en las obras de Marx de este periodo como una asociación de hombres libres e igualmente propietarios, pero la libertad y la igualdad, al ser *reales* no necesitarían adoptar ya ninguna forma jurídica o política.

Ahora bien, aparte de que la desaparición del Derecho y del Estado no parece —y tampoco hoy— un acontecimiento que vaya a producirse en un futuro próximo, esta tesis está ligada —como ya se ha dicho— 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— llevaron demasiado rápidamente a Marx a considerar que la república constitucional —otra denominación para lo que hoy entendemos por Estado de Derecho— era una organización periclitada. Marx, en esto, no era diferente a los otros revolucionarios

de la época. Como ha escrito LICHTHEIM, G.: “Hasta 1848, la democracia había sido una causa revolucionaria. A partir de esta fecha se convierte en indiscutiblemente burguesa, al menos en Europa occidental y Europa central”¹⁴⁴. Y en el caso de Marx, la consecuencia que extraía era que los derechos humanos, que habían surgido en el seno de la república constitucional —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.

Sin embargo, 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 —y, en general los revolucionarios del XIX— imaginaban y capaz de subsistir, no sólo sin suprimir estos derechos humanos, sino incluso ampliándolos, al menos para los países capitalistas avanzados. Un importante ejemplo de esto último es el derecho de sufragio que, desde entonces, ha ido ampliándose, “universalizándose” hasta incluir a las mujeres, a los jóvenes, etc. Convierte no olvidar, de todas formas, que tanto Proudhon como Bakunin —por poner dos ejemplos ilustres de contemporáneos de Marx— manifestaron, en relación con el sufragio universal, sentimientos bastante más negativos que los de Marx¹⁴⁵.

La crítica a la sociedad burguesa, la crítica radical, no deja de serlo por el hecho de reconocer que ciertas realidades, y en particular los derechos humanos, que nacen en su seno, son conquistas —y, por cierto, no siempre (o no sólo) debidas a la burguesía— irrenunciables, y que además son fines en sí mismos aunque puedan servir, al mismo tiempo, como medios para otros fines. Precisamente por

144 LICHTHEIM, G., *Breve historia del socialismo*, ob. cit., p. 72. Según DÍAZ, E., ante el fracaso de las revoluciones de 1848 se produce en Marx una doble reacción: una inmediata contra la democracia representativa y el socialismo pacifista y democrático (no sólo aparece entonces la “dictadura del proletariado”, sino que la tesis de la extinción tiene aquí su expresión más contundente aunque, según DÍAZ, E., poco duradera); y otra de largo alcance consistente en la convicción de que una de las causas de los fracasos es el insuficiente conocimiento de la sociedad capitalista (el voluntarismo revolucionario no basta, y aparece la necesidad de estudiar científicamente las leyes de la sociedad capitalista) (Cfr. DÍAZ, E., *Marx, el Derecho y el Estado*, ob. cit.).

145 Cfr. LICHTHEIM, G., ob. cit., p. 167.

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. Marx comprendió que muchos de los derechos humanos desbordaban ampliamente la propia sociedad que los había generado, que tenían un sentido utópico en el mejor sentido de la expresión, pero el economicismo por un lado y la radical desconfianza en el Derecho y en el Estado por el otro, le llevaron a no ver en ellos más que instrumentos políticos y no exigencias éticas.

4

LOS DERECHOS HUMANOS
EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA1. EL *NEW-YORK DAILY TRIBUNE*. LOS DERECHOS
HUMANOS EN LA HISTORIA DE ESPAÑA

Con el exilio en Londres se abre para Marx una época de grandes penalidades económicas motivadas, al parecer, no tanto a razones de pobreza real como al deseo de guardar las apariencias y a una pésima administración económica¹. Engels, que se había trasladado a Manchester en 1850 para hacerse cargo de los negocios de su familia, tuvo que auxiliar en numerosas ocasiones a Marx, con el que mantuvo también, durante dos décadas, una copiosísima correspondencia.

En 1850, Marx había reanudado sus estudios económicos que tuvo que interrumpir, dos años después, debido a dificultades de diverso tipo. En mayo de 1851 habían sido arrestados en Alemania numerosos miembros de la Liga de los comunistas, lo que significó, de hecho, el final de la organización. En el juicio que se celebró contra ellos, en octubre de 1852, fueron condenados a pesar de la inexistencia de pruebas y, poco después, la Liga se disolvió, “de derecho”, a sugerencia de Marx. Sobre estos acontecimientos, escribió

un pequeño libro que se publicó en 1853, *Revelaciones sobre el proceso comunista de Colonia*, en donde, incidentalmente, hacía algunas referencias a los derechos humanos en los términos que ya nos son conocidos: “Derrotada la revolución de 1848-1849 —escribía—, el partido proletario perdió en el continente todos los derechos que de modo excepcional poseyó durante ese corto periodo: prensa, libertad de palabra, derecho de asociación, es decir, los medios legales de organización del partido (...). Pero después de 1849, así como antes de 1848, el partido proletario no dispuso sino de *un solo medio*: la asociación secreta”. Y añadía: “Por lo tanto, la Liga de los comunistas no era una sociedad de conspiradores, sino una sociedad que preparaba en secreto la organización del partido proletario, ya que por todos los medios (*igni et aqua*) se privaba al proletariado alemán de la libertad de prensa, palabra y asociación. Si una sociedad de este tipo conspira, es sólo en el sentido en que el vapor o la electricidad conspiran contra el statu quo (...). Pero si la finalidad de la Liga es *demoler la sociedad*, su medio es necesariamente la *revolución política*; y demoler la sociedad implica hacerlo con el Estado prusiano, así como un terremoto derrumba el gallinero”².

Con la disolución de la Liga, Marx se alejaba de la vida política activa hasta los años de la Internacional. En la década de los 50, sin embargo, colaborará en diversos periódicos, y en especial en el *New-York Daily Tribune*, en el que aparecen —de 1851 a 1862— una gran cantidad de artículos sobre variadísimos aspectos de la política mundial, firmados por Marx, pero algunos de ellos escritos por Engels. Entre otros temas, Marx se ocupará de la colonización inglesa de la India —cuestión a la que ya me he referido—, de los acontecimientos que tenían lugar en España, o de la pena de muerte, problema del que ya había escrito algo en *La sagrada familia*³. Sobre esta última cuestión, y en general sobre la justificación —para Marx, falta de justificación— moral del castigo, se expresaba así en 1853: “Es difícil (...) si no imposible, establecer un principio que justifique la pena de muerte o demostrar su utilidad en una sociedad orgullosa de su civilización. Por lo general, se defiende el castigo como medio

1 McLELLAN, D.. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, ob. cit., p. 303.

2 Cfr. RUBEL, M. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ob. cit., tomo II, pp. 58-59.

3 Cfr. MARX, K., *La sagrada familia*, ob. cit., p. 195.

de corregir o de intimidar. Pero, ¿con qué derecho se me quiere castigar para corregir o intimidar a otro? Por otra parte, la historia y la estadística muestran ampliamente que, desde Caín, el mundo nunca fue corregido ni intimidado por medio del castigo. Muy por el contrario. Desde el punto de vista del Derecho abstracto, hay una sola teoría del castigo que implica el reconocimiento abstracto de la dignidad humana: la teoría kantiana, sobre todo en la forma rigurosa que le dio Hegel. Este dice: “el castigo es el *derecho* del criminal, un acto de su propia voluntad”. Y continuaba poco después Marx: “Esta máxima es sin duda muy seductora, ya que Hegel, en lugar de considerar al criminal como un simple objeto, esclavo de la justicia, lo eleva al rango de un ser libre que se autodetermina. Al observar con más atención, sin embargo, descubrimos que, tanto en este caso como en muchos otros, el idealismo alemán no hace otra cosa que sancionar las leyes de la sociedad existente, revistiéndolas con una cobertura sobrenatural. ¿No se engaña acaso quien coloca, en lugar del individuo con sus móviles reales y las innumerables dificultades sociales que lo acosan por todos lados, la abstracción de la “voluntad libre”, vale decir, una de las muchas particularidades humanas en lugar del hombre mismo? Esta teoría, según la cual el castigo es efecto de la propia voluntad del criminal, es sólo la expresión metafísica de la antigua ley del talión, del *jus talionis*: ojo por ojo, diente por diente, sangre por sangre. El castigo no es, en el fondo, más que un medio de defensa de la sociedad contra cualquier atentado a sus condiciones de existencia. ¡Qué miserable es, en suma, esta sociedad que no conoce mejor medio de defensa que el verdugo!”⁴.

En los artículos que se publican en 1854 y 1856 en el *New-York Daily Tribune* sobre la situación española, aparecen una gran cantidad de referencias al derecho de sufragio, a la libertad de prensa, de asociación, etc. Analizando la historia española —en un artículo de septiembre de 1854—, Marx veía con una gran simpatía las instituciones políticas de la España medieval —las Cortes y los ayuntamientos son, escribía, los grandes pilares de la libertad española—, hasta el punto de considerar que “ni los Estados Generales

4 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo I, pp. 196-197; *New-York Daily Tribune*, 18-11-1853.

franceses ni el Parlamento medieval británico pueden compararse con las Cortes españolas”. Y añadía: “En la formación del reino de España se dieron circunstancias especialmente favorables para la limitación del poder real”⁵.

Poco después, analizando los conflictos entre Carlos I y los comuneros, señalaba que con la batalla de Villalar “rodaron por el cadalso las cabezas de los principales “conspiradores” y desaparecieron las antiguas libertades de España”⁶; “bajo el emperador, las viejas libertades fueron, en fin de cuentas, enterradas en un sepulcro magnífico”⁷. Y Marx llegaba a una conclusión que puede parecer sorprendente: “La monarquía absoluta española —afirmaba—, a pesar de su superficial semejanza con las monarquías absolutas de Europa en general, debe ser más bien catalogada junto con formas asiáticas de gobierno”⁸.

Al ocuparse, en un artículo algo posterior, de la Constitución de Cádiz, de 1812, Marx destacaba la importancia de la instauración del sufragio universal: “El derecho electoral es reconocido a todos los españoles, con excepción de las personas de empleo servil, los quebrados y los criminales”; mientras que “después de 1830 el derecho se niega además a los ciudadanos que no sepan leer ni escribir”⁹. Y como las Cortes —seguía— tenían plena conciencia de que una Constitución política tan moderna sería incompatible con el viejo sistema social, “promulgaron, consecuentemente, una serie de decretos encaminados a provocar cambios orgánicos en la sociedad civil”¹⁰. Entre otros, destacaba el reconocimiento de “la plena igualdad política de los españoles de Europa y América” y la adopción de medidas —como, por ejemplo, la cancelación de las *mitas* y los *repartimientos*—, que hicieron que las Cortes se pusieran “en cabeza de Europa por lo que hace a la represión del tráfico de esclavos”¹¹. En fin, Marx también hablaba aquí —como lo había

5 MARX, K-ENGELS, F. *Revolución en España*, traducción y prólogo de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, primera edición, 1960, p. 71; *New-York Daily Tribune*, 9-IX-54.

6 *Ibidem*, pp. 72-73.

7 *Ibidem*, p. 74.

8 *Ibidem*, p. 75.

9 *Ibidem*, p. 104; *New-York Daily Tribune*, 24-XII-54.

10 *Ibidem*, p. 107.

11 *Ibidem*, p. 108.

hecho en un artículo de la *Nueva Gaceta Renana* de septiembre de 1848— del derecho del pueblo a participar directamente en el poder, aunque ahora no repite sus anteriores críticas al parlamentarismo: “La población gaditana —escribía— llenó las galerías de la sala de las Cortes y dominó a los reaccionarios cuando la oposición de éstos le resultó demasiado injuriosa, con un sistema de intimidación y presiones externas”¹².

Pero, junto con el carácter progresista de la Constitución de 1812, Marx subrayaba la continuidad que suponía respecto a las libertades medievales españolas: “La Constitución de 1812 es una reproducción de los antiguos fueros, pero leídos a la luz de la Revolución francesa y adaptados a las necesidades de la sociedad moderna.” Y añadía: “El derecho de resistencia, por ejemplo, es, generalmente, considerado como una de las más audaces innovaciones de la Constitución jacobina de 1793¹³, pero el mismo derecho encontramos en los antiguos fueros de Sobrarbe, donde recibe el nombre de *Privilegio de la Unión*. También se encuentra en la antigua constitución política de Castilla”¹⁴. Y, si bien “la elección de los diputados por sufragio universal era una innovación”, Marx recordaba que “las propias Cortes de 1812 lo habían sido de este modo, así como las juntas”¹⁵. En consecuencia, una limitación de tal derecho habría constituido, en su opinión, “una infracción de un derecho ya conquistado por el pueblo”. Y añadía: “Por último, no se puede olvidar que la cualificación del voto en razón de la propiedad, en una época en la que la mayor parte de la propiedad inmueble española estaba estancada en manos muertas, habría excluido del sufragio a la mayor parte de la población”¹⁶.

Sin embargo, Marx también veía en la Constitución de 1812 “inconfundibles síntomas de un compromiso concluido entre las ideas liberales del siglo XVIII —que eran la continuación de las viejas tradiciones liberales españolas— y las oscuras tradiciones

teocráticas”¹⁷. En este sentido, citaba el artículo 12, que establecía que “la religión de la nación española es y será, perpetuamente, la católica, apostólica y romana”, o el artículo 173, que ordenaba al rey jurar ante las Cortes defender y preservar la religión católica, apostólica y romana, “sin tolerar ninguna otra en el reino”¹⁸. Por otro lado, destacaba también cómo al discutirse la libertad de prensa “los clérigos la denunciaron como “contraria a la religión””¹⁹, y utilizaba incluso el factor religioso para explicar la actitud del pueblo hacia la Constitución: “En el momento en que se elaboró no había territorio en que proclamarla, y así siguió siendo para la mayoría del pueblo español como el dios desconocido que adoraron los antiguos atenienses”²⁰. “Cuando descubrieron que la Constitución no poseía tales poderes milagrosos, las exageradas esperanzas con que fue saludada se trocaron en decepción, y en esos apasionados pueblos meridionales no hay más que un paso de la decepción a la cólera”²¹.

En conclusión, el juicio de conjunto de Marx sobre la Constitución española de 1812 era manifiestamente positivo: “lejos de ser una copia servil de la Constitución francesa de 1791, fue un producto genuino y original, surgido de la vida intelectual, regenerador de las antiguas tradiciones populares, introductor de las medidas reformistas enérgicamente pedidas por los más célebres autores y estadistas del siglo XVIII y cargado de inevitables concesiones a los prejuicios populares”²².

2. CRÍTICA DE LA ECONOMÍA. LOS *GRUNDRISSE*: LIBERTAD E IGUALDAD EN LA SOCIEDAD BURGUESA

En 1857 se produce la crisis económica tantas veces anunciada por Marx, quien se pone a trabajar frenéticamente en la terminación de su *Crítica de la economía política*, convencido de la inminencia de la revolución. En una carta a Engels de octubre de 1858, Marx

12 *Ibidem*, p. 114; *New-York Daily Tribune*, 1-XII-54.

13 En realidad, como hemos visto, estaba ya en la Declaración de 1789 y en la de Virginia de 1776.

14 *Ibidem*, p. 109.

15 *Ibidem*, p. 111.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, p. 113.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*, p. 115.

20 *Ibidem*, p. 124.

21 *Ibidem*, p. 118.

22 *Ibidem*, p. 113; *New-York Daily Tribune*, 24-XII-54.

consideraba innegable “que la sociedad burguesa acaba de vivir por segunda vez su siglo XVI, un siglo que, según espero, enterrará esta sociedad, así como el primero la hizo surgir”. Y seguía: “La verdadera tarea de la sociedad burguesa es crear, por lo menos a grandes rasgos, el mercado mundial y la producción basada en él. Como la tierra es redonda, me parece que esta tarea culmina con la colonización de California y Australia y la apertura de China y Japón. El problema difícil para nosotros es el siguiente: la revolución se producirá de un momento a otro en el continente, y tomará de inmediato un carácter socialista. ¿No será fatalmente aplastada en esta región, ya que, en un terreno mucho más amplio, el movimiento de la sociedad burguesa es todavía ascendente?”²³.

Fruto del trabajo de Marx en estos años es su *Contribución a la crítica de la economía política*, que se publica en 1859, pero también una serie de materiales que sólo se conocieron muchos años después de su muerte. Uno de estos textos inéditos fue una *Introducción general a la Crítica de la economía política* que redactó en 1857 y dejó sin publicar por entender que toda anticipación de resultados era perturbadora en la investigación científica. El trabajo apareció publicado por primera vez en 1903, a cargo de Kautsky.

En esta *Introducción*, Marx insistía en el carácter histórico y, por tanto, no inmutable de las relaciones burguesas de producción, así como en la idea de que toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc.”. Y seguía: “A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ejemplo, aplicando el derecho del más fuerte. Olvidan solamente que el derecho del más fuerte es también un derecho, y que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma en su “Estado de Derecho”²⁴.

Al mismo tiempo, planteaba con una gran flexibilidad la relación entre la producción material y el Derecho, que en absoluto contemplaba como una relación mecánica. Así, después de referirse a “la desigual relación entre el desarrollo de la producción material y

el desarrollo, por ejemplo, artístico”, señalaba: “El punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del Derecho privado romano (esto es menos válido para el Derecho penal y el Derecho público) con la producción moderna”²⁵.

En la tercera sección de la *Introducción*, se ocupaba del método de la economía política y establecía la necesidad de ir desde lo abstracto —conceptos teóricos simples como valor y trabajo— a lo concreto —entidades más complejas, pero observables, como la población. Marx establecía también la necesidad de partir del estudio de la sociedad burguesa moderna, en cuanto que era la organización histórica de la producción más desarrollada, y las categorías que expresaban su estructura permitían comprender las de otros tipos de sociedad ya desaparecidos. Sin embargo, precisaba que esta última indicación debía tomarse con suma cautela, pues las diferencias históricas entre las diversas formaciones sociales seguían siendo esenciales²⁶.

Finalmente, es interesante hacer referencia al ambicioso plan de trabajo de Marx que aparecerá descrito no sólo en esta *Introducción*, sino también en los borradores de 1857-58 y en el prefacio de 1859, y que, obviamente, sólo pudo llevar a cabo en una pequeña medida. En dicho plan aparecía, en primer lugar, el estudio de las determinaciones abstractas generales de todas las formas de sociedad; luego, el de las categorías de la sociedad burguesa —capital, trabajo asalariado, etc.—, y después de otros varios puntos, el estudio del

23 Carta a Engels de 8-X-58; cfr. RUBBEL, M. *Páginas escogidas de Marx...*, ob. cit., tomo I, p. 260.

24 MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, quinta edición, 1976, tomo I, p. 8.

25 *Ibidem*, p. 31.

26 Sobre la metodología de Marx en la *Introducción* del 57, cfr. DELLA VOLPE, G. La *Introducción* (1857) y el *Prólogo* (1859) a la “*Crítica de la economía política*” (*Hacia la solución del problema de una dialéctica analítica*), en Rousseau y Marx, ob. cit. El método marxista —el método correcto— según Della Volpe, puede ser representado como un movimiento circular —lo que, por cierto, recuerda el “círculo hermenéutico” de Gadamer y la hermenéutica contemporánea— de lo concreto a real, a lo abstracto o ideal, y de éste a aquél; es decir, el método del *círculo concreto-abstracto-concreto* (cfr., pp. 150 y 152).

Para una interesante extrapolación del método de Marx en la *Introducción* del 57 a la teoría del Derecho, cfr. PASUKANIS, E. B. *Teoría general del Derecho y marxismo*, ob. cit., Capítulo I.

Estado —“síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado”, escribía ²⁷—, que ponía en estrecha conexión con la cuestión de las clases sociales.

Los borradores de 1857-58, en los que Marx prepara tanto la *Contribución a la crítica de la economía política* como *El Capital*, los famosos “*Grundrisse*” ²⁸, fueron publicados por primera vez en 1939-41 en Moscú, pero sólo adquirieron una gran difusión a partir de la segunda edición alemana de 1953. En los últimos años, estos borradores han cobrado una enorme importancia en la interpretación del marxismo, en cuanto que muestran la continuidad sustancial de toda la obra de Marx, así como la importancia de la problemática filosófica y de la influencia de Hegel sobre Marx ²⁹. Dicha influencia aparecerá también con claridad respecto a *El Capital* y no resulta negada por la actitud “crítica” que asumía frente a “su maestro” Hegel ³⁰.

27 Cfr. MARX, K., *Elementos fundamentales...*, ob. cit., tomo I, pp. 29 y 30.

28 “*Grundrisse*” significa Borrador. El título completo de la obra: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador) 1857-1858, Siglo XXI, trad. de P. Scaron, Madrid, quinta edición, 1976.

29 Sobre la significación filosófica de esta obra de Marx, cfr. BUENO, G. “Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo”. En: *Sistema*, N.º 2, mayo 1973.

30 En el *Epílogo* a la segunda edición de *El Capital*, de 1873, puntualizaba MARX: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a su fundamento, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta

En los *Grundrisse*, Marx hacía una descripción de la libertad en la sociedad burguesa que era enteramente análoga a la que había efectuado en *La ideología alemana* e incluso en *La sagrada familia*. La libertad en el sistema burgués tenía para Marx un carácter abstracto, ilusorio, ideológico. A diferencia de lo que ocurría cuando se consideraban las relaciones sociales correspondientes a un sistema no desarrollado de cambio, “en las relaciones monetarias —escribía—, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas), los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etcétera, son, de hecho, destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan todos por lo menos como relaciones *personales*); y los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son, a su vez, independientes de los individuos, y, aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan, por así decirlo, como *condiciones de la naturaleza*, o sea, incontrolables por parte de los individuos). El carácter determinado, que en el primer caso aparece como una limitación personal del individuo por parte de otro, en el segundo caso se presenta desarrollado como una limitación material del individuo resultante de relaciones que son independientes de él y se apoyan sobre sí mismas. (Dado que el individuo no puede eliminar su carácter determinado personal, pero puede superar y subordinar a él las relaciones externas, en el segundo caso su libertad *parece* ser mayor. Pero un análisis más preciso de esas relaciones externas, de esas condiciones, muestra

bajo la envoltura mística.

En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado percedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria” (MARX, K., *El Capital*, libro primero, Siglo XXI, sexta edición, tomo I, pp. 19-20, Madrid, 1978.)

la imposibilidad por parte de los individuos de una clase, etc., de superar *en masse* tales relaciones y condiciones sin suprimirlas. Un individuo aislado puede, accidentalmente, acabar con ellas, pero esto no ocurre con la masa de quienes son dominados por ellas, ya que su mera persistencia expresa la subordinación necesaria de los individuos a las propias relaciones). Estas relaciones externas no son, para Marx, “una remoción de las “relaciones de dependencia””, sino que “constituyen únicamente la reducción de éstas a una forma general; son, ante todo, la elaboración del principio general de las relaciones de dependencia personales”. Y seguía Marx: “Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales* (...), se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es, sin embargo, nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan. Como es natural, las relaciones pueden ser expresadas sólo bajo la forma de ideas, y entonces los filósofos han concebido como característica de la era moderna la del dominio de las ideas, identificando la creación de la libre individualidad con la ruptura de este dominio de las ideas. Desde el punto de vista ideológico, el error era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones (esa dependencia material que, por otra parte, se transforma de nuevo en relaciones de dependencia personales determinadas, pero despojadas de toda ilusión) se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos, y la fe en la eternidad de tales ideas, es decir, de aquellas relaciones materiales de dependencia, es *of course*, consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes”³¹.

Como la verdadera base de esta apariencia de libertad no era otra que la producción capitalista, Marx acentuaba el carácter no sólo limitado y ficticio, sino también transitorio, de la libertad burguesa que, en el fondo, venía a identificarse con la “libre competencia”. La producción fundada en el capital sólo se ponía en su forma adecuada, en la medida en que se desarrollaba la libre competencia, que era el desarrollo libre del modo de producción fundado en el capital; el desarrollo libre de sus condiciones y de

sí mismo en cuanto proceso que continuamente reproducía esas condiciones. “En la libre competencia —seguía Marx— no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital. Cuando la producción fundada en el capital es la forma necesaria y, por tanto, la más adecuada al desarrollo de la fuerza productiva social, el movimiento de los individuos en el marco de las condiciones puras del capital se presenta como la libertad de los mismos, libertad que, empero, también es afirmada dogmáticamente, en cuanto tal, por una constante reflexión sobre las barreras derribadas por la libre competencia. La libre competencia es el desarrollo real del capital (...). De ahí, por otra parte, la inepticia de considerar la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana y la negación de la libre competencia = negación de la libertad individual y de la producción social fundada en la libertad individual. No se trata, precisamente, más que del desarrollo libre sobre una base limitada, la base de la dominación por el capital. Por ende, este tipo de libertad individual es, a la vez, la abolición más plena de toda libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos, incluso de cosas poderosísimas; de cosas independientes de los mismos individuos que se relacionan entre sí.” Y concluía Marx: “La exposición de lo que constituye la libre competencia es la única respuesta racional al endiosamiento de la misma por los profetas de la *middle-class* (burguesía) o a su presentación como demoníaca por parte de los socialistas. Cuando se asevera que en el marco de la libre competencia los individuos, obedeciendo exclusivamente a sus intereses privados, realizan los intereses comunes o *rather* generales, no se dice otra cosa salvo que, bajo las condiciones de la producción capitalista chocan recíprocamente y, por ende, que su colisión misma es sólo la reproducción de las condiciones bajo las cuales ocurre esa acción recíproca. Por lo demás, no bien se desvanece la ilusión sobre la competencia como presunta forma absoluta de la libre individualidad, es ello una prueba de que las condiciones de la competencia, esto es, de la producción fundada sobre el capital, son sentidas y concebidas ya como *barreras*, y por tanto que ya *son* y devienen tales, cada vez más. La aseveración de que la libre competencia forma última del desarrollo de las fuerzas productivas y, por ende, de la libertad humana, no significa sino que la dominación de la *middle-class*

31 MARX, K. *Elementos fundamentales...*, ob. cit., tomo I, pp. 91-92.

es el término de la historia mundial; ciertamente una placentera idea para los advenedizos de anteayer”³².

En la argumentación de Marx cobra, pues, gran importancia la consideración del carácter limitado del capitalismo, pero también la idea de la continuidad dialéctica existente entre el capitalismo y el socialismo; aquel es condición para la existencia de éste. La tendencia universal del capital era, según Marx, lo que diferenciaba al sistema capitalista de todos los estadios anteriores de la producción. El capitalismo, aunque por su propia naturaleza es limitado “tiende —escribía— a un desarrollo universal de las fuerzas productivas y se convierte en la premisa de un nuevo modo de producción, que no está fundado sobre el desarrollo de las fuerzas productivas con vistas a reproducir y a lo sumo ampliar una situación determinada, sino que es un modo de producción en el cual el mismo desarrollo libre, expedito, progresivo y universal de las fuerzas productivas constituye la premisa de la sociedad y por ende de su reproducción”. Sin embargo —seguía— “la barrera del *capital* consiste en que todo este desarrollo se efectúa antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., del saber, etc., se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se *enajena*; se comporta con las condiciones elaboradas a partir de él no como con las condiciones de *su propia* riqueza, sino de la *riqueza ajena* y de su propia pobreza. Esta forma antitética misma, sin embargo, es pasajera y produce las condiciones reales de su propia abolición”³³. Dicho de otra forma: “Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero”³⁴.

32 *Ibidem*, tomo 2, pp. 167 y 169.

33 *Ibidem*, tomo 2, pp. 31 y 33.

34 *Ibidem*, t.1, p. 85.

En este contexto, parece claro que los derechos humanos, la postulación de la libertad e igualdad de todos los hombres tenía que ser, para Marx, la forma ideológica característica de la sociedad burguesa. A diferencia del sistema esclavista o feudal, el sistema capitalista no sólo permitía, sino que *exigía* la consideración de todos los hombres como libres e iguales. Pero dicha libertad e igualdad, que descansaban en una forma alienada del desarrollo social, no podían ser *reales*, sino que tenían un carácter puramente formal, abstracto. En las apariencias, la sociedad capitalista era una sociedad de hombres que intercambiaban entre sí libremente mercancías equivalentes, iguales; pero esta apariencia cesaba tan pronto como se penetraba en lo que constituía el meollo mismo de la sociedad: las relaciones de producción.

Al comienzo del capítulo sobre el capital, Marx partía precisamente de la consideración del intercambio de mercancías que tenía lugar en la sociedad capitalista. Dicho intercambio resultaba ser un intercambio entre equivalentes en cuanto que las mercancías sólo se consideraban en su valor de cambio, por lo que las relaciones entre los que cambiaban aparecían como relaciones presididas por la libertad y la igualdad, y las contradicciones inmanentes a la sociedad burguesa resultaban borradas. Ello se convertía, decía Marx, “en refugio de la democracia burguesa y más aún de los economistas burgueses para hacer la apología de las relaciones económicas existentes”³⁵.

Si se toma la relación entre individuos que intercambian mercancías en su *forma* pura, económica, nos encontramos con una relación entre sujetos que son *iguales*, porque intercambian objetos equivalentes, iguales valores de cambio. Ahora bien, añadía, “los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes (...). Existen unos para los otros sólo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio, y al mismo tiempo que equivalentes, son indiferentes entre sí; sus restantes diferencias individuales no les atañen; todas sus demás cualidades individuales les son diferentes”³⁶.

Si, por el contrario, se toma la relación desde el punto de vista

35 *Ibidem*, tomo I, p. 179.

36 *Ibidem*, p. 180.

del *contenido* del intercambio, lo que aparece es que la disparidad natural entre los individuos, la diversidad de sus necesidades y de su producción, constituye la causa de su relación social como sujetos que intercambian, es decir: “la diversidad natural los pone correlativamente en la relación de la igualdad (...) ambos individuos no son indiferentes uno para el otro, sino que se integran, se necesitan recíprocamente; el individuo B, al objetivarse en la mercancía, constituye una necesidad para el individuo A, y viceversa. La relación que se establece entre ellos no sólo es de igualdad, sino social”³⁷. La relación es social, además, porque en la medida en que cada uno puede producir —y se presenta como propietario de— el objeto de la necesidad del otro, “ello demuestra que cada uno trasciende como hombre su propia necesidad particular etc., y que se conducen entre sí como seres humanos, que son conscientes de pertenecer a una especie común”³⁸. Ahora bien, precisamente por esto, añadía Marx, “a la noción de la igualdad se agrega la de la *libertad*. Aunque el individuo A sienta la necesidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por la violencia, ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquella, la de la libertad. Nadie se apodera de la propiedad de otro por la violencia. Cada uno enajena la misma voluntariamente”³⁹. Finalmente, esta reciprocidad —el que cada uno sirva al otro para servirse a sí mismo; cada uno es simultáneamente medio y fin— es “el supuesto, la condición natural del intercambio, pero en cuanto tal es indiferente a cada uno de los sujetos del intercambio. A cada uno de esos sujetos solo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene relación con él. Vale decir que el interés común (...) se produce, por decirlo

37 *Ibidem*, p. 181.

38 *Ibidem*. Y seguía Marx, explicando algo de lo que ya había tratado en los *Manuscritos* y que volverá a aparecer en *El Capital*: “No ocurre que los elefantes produzcan para los tigres o que animales lo hagan para otros animales. A título de ejemplo. Un enjambre de abejas *au fond* constituye una sola abeja; todas ellas producen lo mismo” (*Ibidem*).

39 *Ibidem*, pp. 181-182.

así, a espaldas de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuesto el del uno al del otro”⁴⁰.

Marx sintetizaba su análisis de esta manera: “así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia —tanto individual como colectivo— pone la *libertad*. No sólo 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 aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, estas son solamente aquella base elevada a otra potencia”⁴¹. Y esto, según Marx, se podía confirmar históricamente por el hecho de que la igualdad y la libertad en este sentido —es decir, en el sentido burgués, moderno— son lo contrario de la igualdad y la libertad en la Antigüedad. La igualdad y la libertad modernas presuponen relaciones de producción —el trabajo como productor de valores de cambio en general; trabajo genérico, libre— que no se habían realizado en el mundo antiguo —trabajo forzado— ni en la Edad Media —trabajo corporativo.

Ahora bien, como hemos visto, tanto la libertad como la igualdad terminan con —y presuponen— la indiferencia, el egoísmo. Sólo aparecen en la medida en que los individuos se consideran exclusivamente como sujetos de intercambio, como compradores o vendedores, haciendo abstracción de todas las otras determinaciones. Es lo mismo —escribía Marx— que afirmar que “no existe diferencia alguna, y menos aun contraposición y contradicción, entre los cuerpos naturales, ya que éstos, por ejemplo en lo relativo a la pesantez, son todos pesados y por tanto iguales; o son iguales porque todos adoptan las tres dimensiones del espacio. De la misma manera, se toma aquí el valor de cambio en su carácter determinado simple,

40 *Ibidem*, p. 182. Se trata, pues, del interés egoísta “que no realiza ningún interés que esté por encima de él; se sabe y se reconoce también que el otro realiza del mismo modo su interés egoísta, con lo cual ambos saben que el interés común radica únicamente en la dualidad, multiplicidad, autonomía multi-lateral e intercambio del interés egoísta: El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas” (*Ibidem*, pp. 182-183).

41 *Ibidem*, p. 183.

y no en sus formas más desarrolladas, que son contradictorias”⁴². Por eso, según Marx, “en el conjunto de la sociedad burguesa actual, esta reducción (...) aparece como el proceso superficial bajo el cual, empero, ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen”⁴³. Entre otras cosas, esta reducción olvidaría que “el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción al individuo”, que “todo ello presupone además la división del trabajo, etc., en la cual el individuo aparece inserto en relaciones diferentes a las de los meros *sujetos del intercambio*”, que “ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital, etc.”⁴⁴.

A partir de aquí, criticaba tanto a los economistas burgueses como a cierto tipo de socialistas —por ejemplo, Proudhon. A los primeros, en cuanto que encontraban en todas partes la igualdad y libertad del intercambio de valores de cambio, sencillamente porque abstraían de todas las relaciones sus determinaciones específicas, las diferencias reales, y reducían todo a una misma relación económica. Y a los socialistas “en particular los franceses, quienes procuran demostrar que el socialismo es la realización de las ideas de la sociedad *burguesa* proclamadas por la Revolución Francesa, según los cuales el intercambio, el valor de cambio, etc., *originariamente* (en el tiempo) o ateniéndose a su *concepto* (en su forma apropiada) constituyen un sistema de libertad e igualdad para todos, pero que han sido desnaturalizados por el dinero, el capital, etcétera. O también que la historia ha hecho hasta nuestros días intentos aun fallidos de realizar esas ideas con arreglo a su verdadera naturaleza —descubierta hoy por esos socialistas, entre ellos Proudhon o Santiago el Mayor”⁴⁵. A estos socialistas cabía responderles, según Marx, lo siguiente: “el valor de cambio o, más ajustadamente, el sistema monetario, es en los hechos el sistema de la *igualdad y la libertad*; las perturbaciones que se presentan en el desarrollo reciente del sistema son perturbaciones inmanentes al mismo, precisamente la realización de la

42 *Ibidem*, p. 186.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, p. 187.

igualdad y la libertad, que se acreditan como desigualdad y carencia de libertad. El deseo de que el valor de cambio no se desarrolle en capital, o que el trabajo que produce valor de cambio no se vuelva trabajo asalariado, es tan piadoso como estúpido”⁴⁶.

Resumiendo: la libertad y la igualdad no pueden alcanzarse en el contexto de la sociedad burguesa, no son posibles mientras no se supriman las fuentes profundas de la falta de libertad y de igualdad: la división del trabajo, la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital, etc. Además, la base de la explotación, la transformación del dinero —y, por tanto, del trabajo— en capital y la apropiación del producto del trabajo por el capitalista tiene lugar, en realidad, en el proceso de la producción, mientras que en el nivel del intercambio esto aparece velado, y de ahí que, en las apariencias, la sociedad burguesa sea una sociedad de hombres libres e iguales: “*la transformación del trabajo* (como actividad viva y orientada a un fin) en *capital* es en sí el resultado del intercambio entre capital y trabajo, en la medida en que este intercambio otorga al capitalista el derecho de propiedad sobre el producto del trabajo (y la dirección sobre el trabajo). *Esta transformación sólo es puesta en el proceso de producción mismo*”⁴⁷.

Para Marx, la verdadera libertad, incompatible con el sistema capitalista, sólo podía darse en el contexto de la sociedad comunista y gracias al desarrollo técnico y científico que permitiría la disminución del tiempo de trabajo, la aparición del ocio creativo y el desarrollo del hombre multilateral. En definitiva, una sociedad que significaba el fin de la alienación humana: “En la medida —escribía— en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que

46 *Ibidem*. Estos socialistas no comprendían “la diferencia necesaria entre la conformación real y la conformación ideal de la sociedad burguesa” y de ahí el que quisieran “acometer la vana empresa de realizar la expresión ideal de esa sociedad, expresión que es tan sólo la imagen refleja de tal realidad” (*Ibidem*).

47 *Ibidem*, tomo I, p. 249.

depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. (El desarrollo de esta ciencia, esencialmente de la ciencia natural y con ella de todas las demás, está a su vez en relación con el desarrollo de la producción material.) La agricultura, por ejemplo se transforma en mera aplicación de la ciencia que se ocupa del intercambio material de sustancias, de cómo regularlo de la manera más ventajosa para el cuerpo social entero (...). El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...). En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio (deja de ser la medida) del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos”⁴⁸.

48 *Ibidem*, pp. 227-229. “Los individuos universalmente desarrollados —había escrito Marx anteriormente—, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son

Marx señalaba de nuevo el carácter contradictorio del capital que, por una parte “tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente (...). Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio social, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor”⁴⁹. Pero —continuaba más adelante— “*el tiempo de trabajo como medida de la riqueza* pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza y al *disposable time* como existente en y en virtud de la *antítesis con el tiempo de plustrabajo*, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador, lo subsume en el trabajo. *La maquinaria más desarrollada, pues, compele actualmente al obrero a trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaría el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas*”⁵⁰. Marx, sin embargo, era optimista en cuanto al resultado de dicho proceso: “El ahorro de tiempo de trabajo corre parejo con el aumento del tiempo libre, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo, desenvolvimiento que a su vez reaccúa como máxima fuerza productiva sobre la fuerza productiva del trabajo”⁵¹. Y añadía: “Al contrario de lo que quiere Fourier, el

un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estados de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo” (*Ibidem*, pp. 98-90)

49 *Ibidem*, tomo 2, p. 299.

50 *Ibidem*, tomo 2, p. 232.

51 *Ibidem*, tomo 2, p. 236.

trabajo no puede volverse juego, pero a aquél le cabe el gran mérito de haber señalado que el *ultimate object* no era abolir la distribución, sino el modo de producción, incluso en su forma superior. El tiempo libre —que tanto es tiempo para el ocio como tiempo para actividades superiores— ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto, el cual entra entonces también, en cuanto ese otro sujeto, en el proceso inmediato de la producción. Es éste a la vez disciplina —considerado con respecto al hombre que deviene— y ejercicio, ciencia experimental, ciencia que se objetiva y es materialmente creadora —con respecto al hombre ya devenido, en cuyo intelecto está presente el saber acumulado de la sociedad—. Para ambos, el trabajo, en la medida en que exige actividad manual y libertad de movimientos, es a la vez *exercise*”⁵². Es decir, Marx contraponía “las formas históricas del trabajo —como trabajo esclavo, servil, asalariado—” en que éste “se presenta siempre como algo repulsivo, siempre como *trabajo forzado, impuesto desde el exterior*”, frente a lo cual el no-trabajo aparece como “libertad y dicha”; al trabajo como autorrealización del individuo, a “los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical” que —decía Marx— “son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos”⁵³.

En 1859, Marx publicaba por fin la *Contribución a la crítica de la economía política* en donde efectuaba un análisis de la mercancía y del valor que luego reelaborará en la sección primera del libro primero de *El Capital*. La parte más famosa y, quizás, importante del libro, era su prefacio —al que ya me he referido en diversas ocasiones— en el que hacía un breve repaso de su biografía intelectual y presentaba una síntesis de la concepción materialista de la historia en la que atribuía una gran importancia a la noción de sociedad civil —cuya anatomía había que buscarla en la economía política. En dicho prefacio, el Derecho y el Estado aparecían configurados en una posición singularmente subordinada con respecto a la estructura económica. En unas líneas famosas —que no pueden dejar de reproducirse por extenso— escribía Marx:

“El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: 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. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.

52 *Ibidem*, tomo 2, p. 237.

53 *Ibidem*, tomo 2, pp. 119-120.

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana”⁵⁴.

3. LA INTERNACIONAL. LOS DERECHOS HUMANOS Y LA RELIGIÓN

Entre 1859 y 1860 Marx emprende —con perseverancia digna, quizás, de mejor causa— una polémica con Karl Vogt, antiguo líder del ala izquierda en la Asamblea de Frankfurt y materialista “vulgar”, a propósito de la connivencia de este último con Bonaparte. Fruto de ello es un libro de Marx que le supuso a éste muchos meses de trabajo, *Herr Vogt*, publicado en 1860. Por otro lado, la guerra civil americana, iniciada en 1861, ponía fin a su colaboración en el *New-York Daily Tribune* lo que le permitía, en principio, dedicar más tiempo a sus estudios económicos, pero empeoraba su situación económica considerablemente. Sin embargo, 1864 marcará el final de las penurias —si no de las dificultades— económicas de Marx, como consecuencia de dos herencias imprevistas que entonces recibe.

El comienzo de la década de los años 60 trajo consigo también el resurgimiento del movimiento obrero en Europa, después del paréntesis que se había iniciado con el fracaso de las revoluciones de 1848. Como es bien sabido, el artífice de la organización de la clase obrera en Alemania había sido Ferdinand Lasalle, con el que Marx mantuvo unas relaciones diles y poco claras, debido fundamentalmente a la intemperancia, acritud y desconfianza del carácter de Marx, llegó a calificar a Lasalle de “unión de judío y alemán sobre

un fondo negro”⁵⁵ y le acusaba de poseer un “obstinado “espíritu” especulativo” y de “infección de viejo liberalismo francés”⁵⁶. Durante su estancia en Londres en 1862, Lasalle había intentado conseguir el apoyo de Marx para su programa de consecución del sufragio universal y de ayuda estatal a las cooperativas de trabajadores, pero sin resultados positivos. Como ha escrito McLellan: “Marx consideraba que toda confianza en la ayuda estatal debilitaría la lucha del proletariado por la supremacía política” y “se oponía igualmente a la idea del sufragio universal en Alemania: Lasalle no había aprendido ninguna de las lecciones de la manipulación de este dispositivo político en Francia por Luis Napoleón”⁵⁷.

En septiembre de 1864, muy poco después de la muerte en duelo de Lasalle, se fundaba en Londres la Primera Internacional. Marx no había intervenido en la convocatoria del mitin inaugural —celebrado en St. Martin Hall el 28 de septiembre de 1864—, pero había sido invitado a asistir al mismo, y fue nombrado miembro del Comité de la Internacional. Como miembro de este organismo —que luego se llamaría Consejo General— Marx redactó una Alocución inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores, así como unos Estatutos provisionales.

En la *Alocución* a las clases trabajadoras, Marx exponía un programa muy moderado —que contrastaba bastante con el del *Manifiesto*— que trataba de ser aceptable para todos, en especial para la clase obrera inglesa. La idea de la que partía era que “la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos”, y luego de considerar que “la emancipación económica de las clases obreras es la gran finalidad a la que todo movimiento político debe estar subordinado como un medio” y de resaltar la importancia de la conquista por la clase obrera inglesa —tras una lucha de 30 años— de la ley de las 10 horas y el valor del movimiento cooperativo, concluía afirmando que “la conquista del poder político ha pasado a ser la tarea más importante de la clase obrera”⁵⁸.

Todos ellos son aspectos en los que —como sabemos— Marx

54 MARX, K. “Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit. tomo I. pp. 343-344.

55 McLELLAN, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, ob. cit., p. 371.

56 MEHRING, F. *Carlos Marx. Historia de su vida*, ob. cit., p. 308.

57 McLELLAN, D., ob. cit., pp. 373-374.

58 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., p. 59-63.

había insistido ya en diversas ocasiones. Pero, además, en la Alocución había también una referencia a que “la lucha por la emancipación de las clases obreras no es una lucha por privilegios y monopolios de clases, sino a favor del establecimiento de la *igualdad de derechos y deberes*, y por la abolición de cualquier régimen de clase” ; y, tratando del problema polaco —la insurrección de Polonia de 1863 está en la base de la creación de la Internacional— escribía: “las leyes elementales de la moral y la justicia, que deben regir las relaciones de los individuos particulares, también se convertirán en la regla suprema de las relaciones entre los pueblos”⁵⁹.

La utilización de este lenguaje “jurídico-moral” aparece también en los *Estatutos*, en cuyo preámbulo se hablaba igualmente del “establecimiento de derechos y deberes iguales” y de que “todas las sociedades y todos los individuos que se adhieran a ella (a la Internacional) reconocerán la verdad, la justicia y la moral como base de sus relaciones recíprocas y de su conducta hacia todos los hombres, sin distinción de color, de creencias o de nacionalidad”, y aparecía subrayada la frase: “No más deberes sin derechos, no más derechos sin deberes”⁶⁰.

La solución para esta aparente “anomalía” —con respecto a la actitud crítica e incluso despectiva que Marx siempre había adoptado hacia el empleo de expresiones como “moral”, “derechos”, “deberes”, etcétera— aparecía en una carta a Engels de aquellas fechas, en la que aquél aclaraba las cosas: “Me vi obligado a aceptar en el preámbulo de los Estatutos —escribía— dos frases sobre “obligación” y “derecho” y también sobre “verdad, moralidad y justicia”; pero están puestas de tal modo que no pueden causar daño”⁶¹.

En el mismo año de 1864, Marx redacta un mensaje de la Internacional a A. Lincoln con motivo de su reelección presidencial, un año después de la terminación de la guerra civil norteamericana, con la victoria del Norte, en la que Marx —a diferencia de

Engels—siempre había confiado⁶². En dicho mensaje, Marx se refería a los Estados Unidos como el lugar en que “había nacido por primera vez, hace cerca de cien años, la idea de una gran república democrática en que había sido proclamada la primera Declaración de los Derechos del hombre”⁶³, y sugería un paralelismo entre aquellos acontecimientos y la próxima etapa de dominación de la clase obrera: “Mientras los trabajadores, la auténtica fuerza política del Norte, permitían a la esclavitud denigrar su propia república, mientras ante el negro, al que compraban y vendían, sin preguntar su asenso, se pavoneaban del alto privilegio que tenía el obrero blanco de poder venderse a sí mismo y de elegirse el amo, no estaban en condiciones de lograr la verdadera libertad del trabajo ni de prestar apoyo a sus hermanos europeos en la lucha por la emancipación; pero este obstáculo en el camino del progreso ha sido barrido por la marea sangrienta de la guerra civil.” “Los obreros de Europa —añadía— tienen la firme convicción de que, del mismo modo que la Guerra de la Independencia en América ha dado comienzo a una nueva era de la dominación de la burguesía, la guerra americana contra el esclavismo inaugurará la era de la dominación de la clase obrera”⁶⁴. La postura de Marx en este caso cobra un especial significado si se tiene en cuenta que la abolición de la esclavitud fue, sobre todo, una causa liberal de la clase media y que sólo una minoría de los dirigentes obreros británicos la apoyaban⁶⁵.

Examinando el conjunto de los escritos de Marx de esta época (1859-1866), se pueden encontrar tres derechos humanos a los que concedía una particular importancia —al igual que hará en *El Capital* y, en general, en toda su obra—: el derecho a la limitación de la jornada de trabajo, el derecho de asociación y el derecho a la educación —o a la “instrucción”, como entonces se decía.

Sobre la limitación de la jornada de trabajo, Marx insistía en considerarla como una cuestión fundamental para la clase obrera, tanto en la *Alocución inaugural*, a la que ya me he referido, como

59 *Ibidem*.

60 Lo tomo de los *Estatutos generales de la Internacional* aprobados en 1871 en la Conferencia de Londres y redactados sobre la base de los *Estatutos provisionales* de 1864 (Marx-Engels, *Obras escogidas*, tomo III pp. 14 y 15, Editorial Progreso, Moscú, 1976).

61 McLELLAN, D., ob. cit., p. 421.

62 Cfr. *Ibidem*, p. 370.

63 MARX, K. “A Abraham Lincoln, presidente de los Estados Unidos de América”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., p. 18.

64 *Ibidem*, p. 19.

65 Cfr. LICHTHEIM. *Breve historia del socialismo*, ob. cit., p. 214.

en la *Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central provisional de la Internacional*, escrita a propósito del primer congreso que habría de celebrarse en Ginebra, en 1866. En este último escrito, por ejemplo, consideraba la limitación de la jornada de trabajo a ocho horas como “la condición preliminar, sin la que todas las tentativas de mejorar la situación de los obreros y de su emancipación están condenadas al fracaso”⁶⁶.

Además, en su trabajo *Salario, precio y ganancia*, que es el texto del informe presentado por Marx en las reuniones del Consejo General de junio de 1865, mostraba que la limitación de la jornada de trabajo era un ejemplo de la importancia de la intervención legislativa y de una acción política general: “En lo que atañe a la *limitación de la jornada de trabajo*, lo mismo en Inglaterra que en los demás países, nunca se ha reglamentado sino por *ingerencia de la ley*. Sin la constante presión de los obreros desde fuera, la ley jamás habría intervenido. En todo caso, este resultado no podía alcanzarse mediante convenios privados entre los obreros y los capitalistas. Esta necesidad de una *acción política general* es, precisamente, la que demuestra que, en el terreno puramente económico de la lucha, el capital es la parte más fuerte”⁶⁷.

Otro tanto cabría decir del derecho de asociación —y en especial de su concreción en la libertad sindical—, que Marx valoraba como una conquista equiparable al menos al logro del sufragio universal. En una carta a J. Schweitzer —el sucesor de Lasalle— de 1865, escribía: “Las coaliciones que dan nacimiento a los sindicatos (*trade-unions*) revisten la mayor importancia como medios de organización de la clase obrera en la lucha contra la burguesía. Lo demuestra, entre otros, el ejemplo de los obreros norteamericanos, que, a pesar del sufragio universal y la república, no pueden prescindir de los sindicatos; además, en Prusia y en Alemania, en general, el derecho de asociación quiebra el dominio de la policía y la burocracia, y en el campo despedaza las leyes feudales y el régimen de la nobleza; en resumen, es una medida de la emancipación de los “súbditos”. La clase obrera —concluía— es revolucionaria o no es nada”⁶⁸.

Respecto al derecho a la educación, Marx consideraba, en la *Instrucción* a la que me he referido, “progresiva, sana y legítima la tendencia de la industria moderna a incorporar a los niños y a los jóvenes a cooperar en el gran trabajo de producción social, aunque, bajo el régimen capitalista, ha sido deformada hasta llegar a ser una abominación”. Y continuaba: “En todo régimen social razonable, *cualquier niño* de nueve años de edad debe ser un trabajador productivo del mismo modo que todo adulto apto para el trabajo debe obedecer la ley general de la naturaleza, a saber: trabajar para poder comer, y trabajar no sólo con la cabeza, sino también con las manos”⁶⁹. Marx seguía luego con consideraciones sobre lo deseable que sería que la enseñanza en las escuelas elementales comenzase antes de los nueve años, y añadía que había que “defender los *derechos* de los niños y los jóvenes, ya que ellos no podían hacerlo”, y para preservarlos contra los efectos destructivos del sistema vigente indicaba: “Esto sólo se puede conseguir mediante la transformación de la *razón social en fuerza social*, y en las circunstancias presentes esto sólo es posible a través de *leyes generales* aplicadas por el poder del Estado. Con la aplicación de semejantes leyes, la clase obrera no fortalece en modo alguno el poder del Gobierno. Al contrario, convierte en arma propia el poder que se utiliza ahora contra ella y consigue mediante un acto legislativo general lo que estaría procurando en vano a través de multitud de esfuerzos individuales dispersos.” A partir de aquí, Marx entendía que “no se debe permitir en caso alguno a los padres y los patronos el empleo del trabajo de los niños y jóvenes si ese empleo no se conjuga con la educación”; y por *educación* pensaba que debía entenderse tanto la educación mental como la física y la tecnológica, que “da a conocer los principios generales de todos los procesos de la producción e inicia, a la vez, al niño y al joven en el manejo de los instrumentos elementales de todas las industrias”⁷⁰.

En éste y en muchos otros textos de Marx, se ve la importancia que —sobre todo, en sus obras de madurez— otorgaba a la lucha jurídica y política, lo cual era uno de los puntos que le separaban

66 MARX, K. *Introducción*.... EN: MARX-ENGELS, ob. cit., tomo II, p. 79.

67 MARX, K. *Salario, precio y ganancia*. EN: MARX-ENGELS, ob. cit., tomo II, p. 73.

68 Carta de Marx a J. B. Schweitzer, de 13 de febrero de 1865, en RUBEL, M., ob. cit., tomo II, pp. 71-72. Y en la *Introducción* a la que ya me he referido,

consideraba a las *tradeunions* como “una fuerza organizada para suprimir el propio sistema de trabajo asalariado y el poder del capital” (ob. cit., p. 83).

69 MARX, K., *Instrucción*, ob. cit., p. 80.

70 *Ibidem*, p. 81.

de Proudhon y de los seguidores de éste, con los que Marx hubo de enfrentarse, en el Consejo de la Internacional, durante sus primeros años de existencia. En una carta a Kugelmann de 1866 —refiriéndose al Congreso de Ginebra de ese año— escribía: “Los parisienses tenían la cabeza llena de las más vacías frases proudhonianas. Hablaban sin cesar de ciencia, pero sin saber nada de ella. Desprecian toda acción *revolucionaria*, es decir, toda acción nacida de la propia lucha de clases, todo movimiento concentrado, social, por tanto, realizable también por *medios políticos* (como, por ejemplo, la disminución legal de la jornada de trabajo).” Y añadía: “Proudhon ha causado un daño enorme (...); no es más que un utopista pequeñoburgués, mientras las utopías de un Fourier, Owen, etc., encierran la visión y la expresión de un nuevo mundo” ⁷¹.

Por otro lado, Marx —que en esta época no hace ninguna referencia al tema de la extinción del Derecho y del Estado— tenía que considerar todas las conquistas jurídicas y políticas como limitadas, en la medida en que se daban dentro del marco del sistema capitalista. Por ejemplo, respecto al trabajo cooperativo —Marx recomendaba a los obreros que se ocupasen preferentemente de la *producción* cooperativa—, puntualizaba: “El gran mérito de este movimiento consiste en mostrar que el sistema actual de *subordinación del trabajo* al capital, sistema despótico que lleva al pauperismo, puede ser sustituido por un sistema republicano y bienhechor de *asociación de productores libres e iguales*.” Pero añadía: “El movimiento cooperativo, limitado a las formas enanas, las únicas que pueden crear con sus propios esfuerzos los esclavos individuales del trabajo asalariado, jamás podrá transformar la sociedad capitalista. A fin de convertir la producción social en un sistema armónico y vasto de trabajo cooperativo, son indispensables *cambios sociales generales*, *cambios de las condiciones generales de la sociedad*, que sólo pueden lograrse mediante el paso de las fuerzas organizadas de la sociedad, es decir, del poder político, de manos de los capitalistas y propietarios de tierras a manos de los productores mismos” ⁷².

De la misma manera, la pretensión de conseguir, dentro del

71 MARX, K, carta a Kugelmann, de 9 de octubre de 1866; cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo I, pp. 80-81.

72 MARX, K. *Instrucción*, ob. cit., p. 82.

sistema capitalista, un salario justo era vista por Marx —por ejemplo, en *Salario, precio y ganancia*— como un puro contrasentido: “El clamor por la *igualdad de salarios* descansa en un error; es un deseo *absurdo* que jamás llegará a realizarse. Es un brote de ese falso y superficial radicalismo que admite las premisas y pretende rehuir las conclusiones. Dentro del sistema de trabajo asalariado, el valor de la fuerza de trabajo se fija lo mismo que el de otra mercancía cualquiera; y como distintas clases de fuerza de trabajo tienen distintos valores o exigen distintas cantidades de trabajo para su producción, *tienen que* tener distintos precios en el mercado de trabajo. Pedir *una retribución igual, o incluso 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 pudiéramos reputar justo o equitativo no hace al caso. El problema está en saber qué es lo necesario e inevitable dentro de un sistema dado de producción” ⁷³. Y más adelante escribía que la clase trabajadora “debe comprender que el sistema actual, aun con todas las miserias que vuelca sobre ella, engendra, simultáneamente, las *condiciones materiales* y las *formas sociales* necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. En vez del lema *conservador* de “*¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!*”, deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*: “*¡Abolición del sistema de trabajo asalariado!*” ⁷⁴

En definitiva, la sociedad capitalista era, para Marx, la sociedad del hombre alienado, de la dominación del objeto sobre el sujeto. Se trataba de un estadio de la sociedad en la que el hombre no era verdaderamente humano y, por tanto, todas las conquistas que tenían lugar aquí, por importantes que fueran, tenían un carácter limitado, insuficiente. Por otro lado, Marx seguía considerando la religión como la esencia de la alienación, de las formas ideológicas de conciencia. Por ejemplo, en 1865 escribía: “Por tanto, la dominación del capitalista sobre el obrero es la dominación del objeto sobre el

73 MARX, K. *Salario, precio y ganancia*, ob. cit., p. 56.

74 *Ibidem*, p. 76. Y en la *Instrucción* de 1866 escribía: “el contrato entre el capital y el trabajo jamás puede concertarse sobre bases equitativas, incluso desde el punto de vista de la sociedad en la que la propiedad sobre los medios materiales de existencia y de trabajo se halla de un lado, y las energías productivas vitales, del lado opuesto” (ob. cit., p. 83).

hombre, del trabajo muerto sobre el vivo, del producto sobre el productor, ya que las mercancías, que se vuelven medios para dominar al obrero (pero solamente como medios de dominación del capital mismo), no son más que los resultados y productos del proceso de producción. En la producción material, verdadero proceso de la vida social —que no es otra cosa que el proceso de producción—, encontramos, exactamente, la misma relación que se presenta en el dominio ideológico, en la religión: el sujeto transformado en objeto y viceversa.” Y añadía: “Desde un punto de vista histórico, esta inversión aparece como un estadio de transición necesario (...). Es necesario atravesar esta forma antagónica, así como es inevitable que el hombre, al comienzo, otorgue forma religiosa a sus fuerzas espirituales, erigiéndolas frente a sí como potencias autónomas”⁷⁵.

Y en el mismo año, en la necrología que escribe sobre Proudhon, consideraba que todas las obras políticas y filosóficas de este último “demuestran el mismo carácter doble y contradictorio que en sus trabajos sobre economía”. “Sin embargo —señalaba Marx—, sus ataques contra la religión, la Iglesia, etc., tienen un gran mérito por haber sido escritos en Francia en una época en que los socialistas franceses creían oportuno hacer constar que sus sentimientos religiosos les situaban por encima del volterianismo burgués del siglo XVIII y del ateísmo alemán del siglo xix. Si Pedro el Grande había derrotado la barbarie rusa recurriendo a la barbarie, Proudhon hizo todo lo que pudo para derrotar con la fraseología francesa”⁷⁶.

Como se recordará, la actitud de Marx de crítica radical hacia la religión está estrechamente ligada con su crítica a los derechos humanos. Como hemos visto, para Marx, los derechos humanos participaban del carácter ilusorio y abstracto de la religión. Sin embargo, no creo que deba verse en el ateísmo la causa profunda de su desconfianza hacia los derechos humanos. Basta con recordar —para descartar tal hipotética interpretación— que las libertades burguesas no han constituido en absoluto —y menos aún en la época en que escribía Marx— la ideología oficial del cristianismo y que, concre-

tamente, la Iglesia católica mantuvo hasta la *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963) una postura inequívocamente hostil hacia los derechos humanos y manifestamente reaccionaria en el plano político y social. En cierto modo, la postura del cristianismo —o de la Iglesia— hacia los derechos humanos fue justamente la antítesis de la de Marx: éste los rechazaba en la teoría, pero se veía forzado a admitirlos en la práctica política, mientras que el cristianismo partía de la libertad y de la igualdad de los hombres —en la abstracción del “más allá”, como decía Marx— para negarlos en la práctica hasta nuestros días.

En el año 1864, en que se fundaba la Internacional, el Papa Pío XI publicaba el *Syllabus*, en donde además de calificar al socialismo y al comunismo de “pestilenciales doctrinas” enunciaba “un catálogo que comprende los principales errores de nuestra época”, y en donde aparecían negados de la manera más tajante los derechos humanos más elementales; en especial, la libertad religiosa y de expresión. La Iglesia consideraba entonces un error afirmar cosas tales como las siguientes: “todo hombre es *libre* para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera guiado por la luz de su razón”; “la Iglesia no tiene el derecho de *usar la fuerza* y carece de todo poder temporal directo o indirecto”; “los católicos pueden aprobar un sistema educativo de la juventud que no tenga conexión con la fe católica ni con el poder de la Iglesia, y cuyo único objeto, o el principal al menos, sea solamente el conocimiento de las cosas naturales y los intereses de la vida social terrena”; “*la Iglesia debe estar separada del Estado*, y el Estado debe estar separado de la Iglesia”; “es falso que la *libertad civil de cultos y la facultad plena*, otorgada a todos, de *manifestar abierta y públicamente sus opiniones y pensamientos* sin excepción alguna conduzcan con mayor facilidad a los pueblos a la corrupción de las costumbres y de las inteligencias y propaguen la peste del indiferentismo”; “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el *progreso, el liberalismo y la civilización moderna*”.

Ciertamente, el *Syllabus* representó una postura extrema por su cerrilidad, incluso dentro de la Iglesia católica. Pero la negación de los derechos humanos se continuó —como he dicho— dentro de la “doctrina oficial” hasta época absolutamente reciente, a pesar de que con la *Rerum Novarum* (1891) y la *Quadragesimo Anno* (1931) el lenguaje se hizo menos duro y, también, menos claro. No es difícil, y puede ser muy ilustrativo, mostrar algunos ejemplos de ello:

75 MARX, K. *Resultados del proceso inmediato de la producción*; cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 49.

76 MARX, K. Carta a J. B. Schweitzer de 24 de enero de 1865, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, ob. cit., tomo II, p. 26.

Sobre la igualdad, León XIII, el Papa de la “apertura hacia los obreros” y hacia la “cuestión social”, escribía en *Quod apostolici muneris* (1878): “Los socialistas presentan el derecho de propiedad como una invención humana (...); declaran que no puede tolerarse con paciencia la pobreza (...). La Iglesia, en cambio, reconoce, con mayor sabiduría y utilidad, la *desigualdad* entre los hombres, distintos por las fuerzas *naturales* del cuerpo y del espíritu, *desigualdad* existente también en la posesión de los bienes.” El mismo Papa, en la encíclica *Humanum genus* (1884), afirmaba: “Nadie pone en duda la *igualdad* de todos los hombres si se consideran su *común* origen y *naturaleza*”; pero —añadía— “nada hay más contrario a la razón que pretender abarcarlo y confundirlo todo en una misma medida y llevar a las instituciones civiles una *igualdad jurídica* tan absoluta”. Y en *Inmortale Dei* (1885) considerará como un derecho “nuevo”, “contrario no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho *natural*, el de que “todos los hombres, de la misma manera que son semejantes en su naturaleza específica, son *iguales* también en su vida práctica”. Benedicto XV, en *Ad Beatissimi* (1914), escribía, por su parte: “¿Quién será capaz de persuadirles que no porque los hombres sean *iguales en naturaleza* han de ocupar el mismo puesto en la vida social?” Y todavía Pío XII, en *Benignitas et humanitas* (1944): “En un pueblo digno de este nombre, todas las *desigualdades*, derivadas no del capricho, sino de la *naturaleza* misma de las cosas, desigualdades de cultura, de riquezas, de posición social (...). Más aún, esas desigualdades *naturales*, lejos de menoscabar en modo alguno la *igualdad civil*, confieren a ésta su legítimo significado.”

Enteramente similar es la postura ante la libertad. León XIII, en *Inmortale Dei*, escribía: “La *libertad*, como facultad que perfecciona al hombre, debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien (...). Se aparta de la norma enseñada por la naturaleza todo Estado que permite una *libertad de pensamiento* y de acción que con sus excesos puede extraviar impunemente a las inteligencias de la verdad y a las almas de la virtud.” En *Libertas praestantissimum* (1888), refiriéndose a “las llamadas *libertades modernas*” afirmaba que “la novedad añadida modernamente (...) no es más que una auténtica *corrupción*”. Y Benedicto XV, en *Ad beatissimi*: “otra causa del general desorden consiste en que (...) desde el momento que se quiso atribuir el origen de toda humana potestad, no a Dios,

Creador y dueño de todas las cosas, sino a la *libre voluntad* de los hombres, los vínculos de mutua obligación que deben existir entre los superiores y los súbditos se han aflojado hasta el punto de que casi han llegado a desaparecer”.

Mientras que, por el contrario, la defensa de la propiedad privada —con o sin “función social”— no admite ninguna duda. Basta con recordar el texto de León XIII en *Quod apostolici muneris*, antes transcrito, o el siguiente de Benedicto XV en *Ad beatissimi*: “los pobres que luchan contra los ricos, como si éstos hubiesen usurpado ajenos bienes, obran no solamente contra la justicia y la caridad, sino también contra la razón; sobre todo pudiendo ellos, si quieren, con una honrada perseverancia en el trabajo, mejorar su propia fortuna (...) y los humildes, a su vez, se alegren de la prosperidad y confíen en el apoyo de los poderosos, no de otra suerte que el hijo menor de una familia se pone bajo la protección y el amparo del de mayor edad”⁷⁷.

4. EL CAPITAL: DERECHOS HUMANOS E INTERCAMBIO DE EQUIVALENTES

En abril de 1867, Marx había conseguido terminar la redacción del libro primero de *El Capital: El proceso de producción del capital*, cuya primera edición aparecía en este mismo año sin que le acompañase el éxito editorial. Los libros segundo y tercero, en los que analizaba lo que ocurría fuera del proceso de producción, cuando el capitalista tenía que vender sus productos y que repartirse la ganancia, no pudo terminarlos Marx y los editaría Engels, después de la muerte de aquél, en 1885 y 1894, respectivamente, a partir de los manuscritos dejados por Marx. Finalmente, los estudios históricos sobre las teorías de la plusvalía, en los que Marx había trabajado a comienzos de la década de los 60, fueron publicados por Kautsky en 1905-1910 como volumen cuarto de *El Capital*.

El libro primero de *El Capital*, sin duda la obra maestra de Marx, comienza con una reexposición de lo que ya había efectuado en la *Contribución* del 59, siguiendo las indicaciones metodológicas de la *Introducción* del 57: el análisis de los conceptos de mercancía,

77 Cfr., para todos los textos de las encíclicas citados, *Doctrina pontificia*, II. *Documentos políticos*, B. A. C., Madrid, 1958.

trabajo y valor, como conceptos más simples y abstractos. Marx arrancaba, concretamente, del análisis de la mercancía, ya que el régimen capitalista de producción aparecía en primer término como un “enorme cúmulo de mercancías”. Y en las mercancías descubría Marx una dualidad entre: el valor de uso de las mismas (las mercancías en cuanto objetos útiles que sirven para algo); y su valor de cambio o, simplemente, *valor* (la capacidad que tienen de ser cambiadas unas por otras). En las mercancías, el trabajo estaba, pues, representado en una forma doble, ya que todo trabajo era: por un lado, “gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso”; y, por otro lado, “gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de cambio de la mercancía”⁷⁸. En la producción del valor de uso intervenía, aparte del trabajo, la materialidad de la mercancía misma; sin embargo, en la producción del valor de cambio sólo intervenía el trabajo humano. Como valor de cambio, las mercancías no entrañaban ningún valor de uso, no representaban cualidades distintas, y sólo podían distinguirse por la cantidad de trabajo —de trabajo indiferenciado, abstracto— que encerraban. Por consiguiente, lo que determinaba el valor de cambio de un objeto no era más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea el tiempo de trabajo socialmente necesario (por término medio) para su producción. En cuanto valores, las mercancías no eran otra cosa que determinadas cantidades de tiempo de trabajo (abstractamente considerado) cristalizado.

Todas las mercancías poseían, además, una forma común de valor (de cambio): el *dinero*, que en los *Manuscritos* del 44 lo había considerado ya como una fuente de alienación, y cuya génesis estudia ahora detenidamente. Por otro lado, la mercancía, no en cuanto valor de uso, sino en cuanto valor, asumía, decía Marx, un carácter misterioso, fetichista (ideológico): las relaciones entre sujetos aparecían como relaciones entre objetos. “Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres

objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”⁷⁹. Y es “precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías —la forma del dinero— la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales”⁸⁰. Naturalmente, Marx relacionaba este hecho —como también lo había hecho en los *Manuscritos*— con la religión: “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que, para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil”⁸¹. Por eso, el fin de la alienación económica —que Marx ya no veía como un fin próximo— será también el fin de las representaciones religiosas: “Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo *humano indiferenciado*, la forma de religión más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. (...). El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanas racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control

78 MARX, K. *El Capital*, libro primero, Siglo XXI, edición de P. Scaron, tomo I, pp. 43 y 57, sexta edición, Madrid, 1978.

79 *Ibidem*, p. 88.

80 *Ibidem*, pp. 92-93.

81 *Ibidem*, p. 89.

planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva”⁸².

En la sección segunda del libro primero, Marx analizaba —tal y como lo había hecho ya en los *Grundrisse*— el problema de la transformación del dinero en capital. La cuestión que se planteaba era la de cómo el dinero que se convertía en mercancía para convertirse de nuevo en dinero (la fórmula general del capital era D-M-D), resultaba al final revalorizado: la cantidad de dinero, al final del proceso, había sufrido un incremento, una *plusvalía* y, por tanto, se había convertido en capital. En otras palabras, el problema a solucionar era el de cómo el poseedor del dinero “tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo”⁸³. Tal incremento, pensaba Marx, no podía haberse operado en ese mismo dinero (pues el dinero sólo *realizaba* el precio de la mercancía, no era más que la forma común de valor de las mercancías) ni tampoco en la reventa de la mercancía (M-D), sino que tenía que haberse operado en la mercancía comprada en la primera fase (D-M).

Ahora bien, esto último sólo era posible porque el poseedor del dinero encontraba en el mercado (en la órbita de la *circulación*) una mercancía que tenía la cualidad de que, al usarse, al consumirse, creaba valor. Y esta mercancía específica —explicaba Marx— era la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo.

Pero, para que el poseedor del dinero pudiera encontrar en el mercado la fuerza de trabajo como una *mercancía*, tenía que darse una doble condición: 1) Por un lado, que la fuerza de trabajo fuera ofrecida y vendida como una mercancía por “su propio poseedor”, éste debía poder disponer de la misma, debía ser “*propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona”; el poseedor de la fuerza del trabajo y del dinero debían enfrentarse en el mercado y contratar “en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales*”; era necesario que

82 *Ibidem*, pp. 96 y 97.

83 *Ibidem*, p. 203.

“el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por *un tiempo determinado*, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo”, es decir, no debía renunciar a “su propiedad” aunque cediera a otro su disfrute⁸⁴. 2) Por otro lado, era necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo “en vez de poder vender *mercancías* en las que se haya objetivado su trabajo, *deba*, por el contrario, ofrecer como mercancía *su fuerza de trabajo misma*”⁸⁵. Resumiendo: “Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre; libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo”⁸⁶.

La compra y la venta de la fuerza de trabajo —como se ha visto— se desarrollaban en la órbita de la circulación o del cambio de las mercancías. Este plano superficial y visible era —decía Marx— “un verdadero Edén de *los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era 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 sólo de lo suyo. ¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo 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*. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en

84 *Ibidem*, p. 204.

85 *Ibidem*, p. 205.

86 *Ibidem*, además, la fuerza de trabajo poseía, como cualquier mercancía, un valor, y este se determinaba, al igual que el de las otras mercancías, “por *el tiempo de trabajo necesario* para la producción, y por tanto también para la reproducción, de ese artículo específico” (*Ibidem*, p. 207).

virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo”⁸⁷.

Este último plano, sin embargo, era preciso abandonarlo si se quería comprender el proceso en profundidad, para lo cual había que bajar al “taller oculto de la producción”, pues el valor de uso que obtenía el poseedor del dinero (no ya el valor que pagaba al poseedor de la fuerza de trabajo) sólo se revelaba “en el *consumo* efectivo, en el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo*” y éste era “al mismo tiempo el *proceso de producción de la mercancía y del plusvalor*. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa *fuera del mercado* o de la esfera de la *circulación*”⁸⁸. Es decir, la causa de la plusvalía, de la revalorización del dinero, era la explotación que el capitalista efectuaba del trabajo (o de la fuerza de trabajo) y que consistía en que sólo pagaba una parte de este trabajo, mientras que el resto se lo apropiaba sin contraprestación. Como este hecho aparecía enmascarado en el ámbito del mercado, era preciso introducirse en el plano de la producción, en el que las escenas y los personajes aparecían cambiados: “El otrora poseedor del dinero abre la marcha ahora como *capitalista*, el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*”⁸⁹.

En conclusión, para Marx los derechos humanos cumplían —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 y la igualdad. Y la cumplían de una manera doble: Por un lado, en cuanto que la libertad y la igualdad —como hemos visto— sólo aparecían cuando se contemplaba el plano más superficial de la circulación, pero no cuando se bajaba al “taller oculto de la producción” que era donde se generaba la plusvalía. Y, por otro lado, en cuanto que tal libertad e igualdad aparecían como ideas eternas, separadas de la historia. Es

decir, Marx veía el aspecto ideológico de los derechos humanos, tanto en una deformación *idealista* —en una desvinculación de estas ideas con respecto a la realidad— como en una deformación *dogmática, ahistórica* —consistente en presentar las ideas burguesas de libertad y de igualdad como ideas eternas. En efecto —escribía Marx a propósito de este segundo aspecto— aunque al “poseedor de dinero, 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 personas 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 más antiguas de la producción social”⁹⁰.

Consecuentemente, el desvelo de la ideología de los derechos humanos implicaba un análisis doble, aunque interrelacionado. Por un lado, era preciso —como hemos visto— no aislar el proceso de circulación del de producción. Por otro lado, se imponía contemplar el proceso históricamente, es decir, analizar la génesis del capitalismo. Si el intercambio de equivalentes no se contemplaba en abstracto, sino históricamente dinámicamente, se veía cómo tales intercambios sólo se efectuaban “*en apariencia*”, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es sólo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no sólo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo *excedente*. *La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero*, pues, se convierte en *nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación*, en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo. La compra y venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objeti-

87 *Ibidem*, p. 214.

88 *Ibidem*, p. 213.

89 *Ibidem*, p. 214.

90 *Ibidem*, pp. 205 y 206.

vado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno. Originariamente —seguía Marx— el derecho de propiedad aparecía ante nosotros como si estuviera fundado en el trabajo propio. Por lo menos habíamos tenido que admitir esta suposición, ya que sólo se enfrentaban poseedores de mercancías igualados ante el Derecho, el medio para la apropiación de la mercancía ajena era solamente la enajenación de la mercancía propia, y ésta sólo podía producirse por el trabajo propio. La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista, como el *derecho* a apropiarse de *trabajo ajeno impago* o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La *escisión entre propiedad y trabajo* se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la *identidad* de ambos”⁹¹.

Una consecuencia necesaria de esto era que el contrato de trabajo y el salario —las formas jurídicas de que se revestía la compraventa de la fuerza de trabajo— eran, para Marx, las instituciones jurídicas claves del sistema capitalista que cumplían, naturalmente, una función acusadamente ideológica, pues contribuían poderosamente a enmascarar el hecho de la explotación: “*la forma del salario, pues, borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago*. Todo trabajo aparece como trabajo pago”⁹². Y esto era lo que diferenciaba, precisamente, el trabajo asalariado del trabajo esclavo que era, por otro lado, su exacta antítesis: en este último, incluso el trabajo pagado aparecía como impagado”⁹³. Quedaba así aclarada “la importancia decisiva de la *transformación* del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma del *salario*, o sea, en el valor y precio del trabajo mismo.

91 *Ibidem*, tomo 2, pp. 720-722. Cfr. también *Elementos fundamentales...*, ob. cit., tomo I, p. 419.

92 MARX, K. *El Capital*, ob. cit., tomo 2, p. 657.

93 “El esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario; el asalariado lo está por hilos invisibles. El cambio constante de patrón individual y la *fictione juris* del contrato, mantienen en pie la apariencia de que el asalariado es independiente.

Anteriormente, cuando le parecía necesario, el capital hacía valer por medio de leyes coercitivas *su derecho de propiedad sobre el obrero libre*. Así, por ejemplo, en Inglaterra estuvo prohibido hasta 1915, bajo severas penas, la emigración de obreros mecánicos” (*Ibidem*, tomo 2, p. 706).

Sobre esta *forma de manifestación*, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar”⁹⁴.

La crítica de Marx a la sociedad capitalista seguía, pues, siendo —como en sus obras anteriores— una crítica radical, aunque más matizada. Por ejemplo, en *El Capital* parecía encontrar un correctivo la ley de la depauperación progresiva de los obreros a que llevaría el sistema capitalista que había defendido, por ejemplo, en el *Manifiesto*. Ahora, Marx consideraba que el salario siempre implicaba “el suministro por parte del obrero de determinada cantidad de trabajo impago”, pero reconocía que el aumento de los salarios —aunque fuera “en el mejor de los casos”— podía denotar “*la merma cuantitativa del trabajo impago* que debe ejecutar el obrero”. Es decir, el sistema capitalista podía permitir una disminución cuantitativa en la explotación, pero nunca podría dejar de ser explotación, “alcanzar el punto en el que pondría en peligro seriamente el carácter capitalista del proceso de producción y la reproducción de sus propias condiciones: por un lado de los medios de producción y de subsistencia como capital, por el otro de la fuerza de trabajo como mercancía; en un polo, del capitalista, en el otro, del asalariado”⁹⁵.

Respecto al Estado, Marx seguía manteniendo, obviamente, la tesis de que las condiciones de producción eran la base de las formas políticas que asumía la sociedad, pero con ciertas matizaciones que excluían una interpretación puramente economicista: “La forma económica específica en la que se le extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como esta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción, y por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de

94 *Ibidem*, tomo 2, pp. 657-658.

95 *Ibidem*, tomo 3, pp. 767 y 768.

producción y los productores directos —relación ésta, cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social— donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso. Esto no impide que la misma base económica —la misma con arreglo a las condiciones principales—, en virtud de incontables diferentes circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., pueda presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas.”⁹⁶.

Igualmente, el Estado seguía apareciendo como vinculado a la violencia. Tratando de la génesis del capitalismo industrial, de los métodos de acumulación originaria —que habían sido “cualquier cosa menos idílicos”⁹⁷—, Marx escribía que tales métodos, como por ejemplo, el sistema colonial, se fundaban en parte sobre la violencia más brutal, pero “todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*”⁹⁸. Pero, al mismo tiempo, la concepción del Estado de Marx era más flexible de lo que lo había sido en sus obras de la anterior etapa. Así, reconocía al Estado una cierta autonomía respecto a las condiciones económicas. Por ejemplo, en relación con la prolongación de la jornada de trabajo en los comienzos del capitalismo: “Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las *“leyes naturales de la producción”*”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por

96 *Ibidem*, libro tercero, tomo 8, p. 1007.

97 *Ibidem*, libro primero, tomo 3, p. 892.

98 *Ibidem*, tomo 3, p. 940.

éstas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía naciente necesita y usa el *poder del Estado* para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*.”⁹⁹.

En realidad, en *El Capital* vuelve a plantearse la misma ambigüedad respecto a los derechos humanos —y respecto a la ética en general— que ya habíamos encontrado en las anteriores obras de Marx. Por un lado, seguía adoptando hacia ellos una postura inequívocamente crítica, y seguía refiriéndose —por lo menos en algún caso— al paso de la sociedad capitalista a la sociedad socialista en términos de necesidad objetiva. Por otro lado, sin embargo, en esta obra parecían haber desaparecido los planteamientos sobre la extinción del Estado y del Derecho (aunque no de la religión) así como todo rastro de economicismo que venía sustituido por la tesis del carácter subordinado de la superestructura jurídico-política; y resultaban subrayados los elementos de continuidad entre el sistema capitalista y el socialista. Esto último aparecía muy marcado, por ejemplo, en la postura de Marx respecto al problema de las cooperativas: “Las fábricas cooperativas de los trabajadores son, dentro de las viejas formas, la primera fractura de estas, aunque es natural que por doquier reproduzcan y deban reproducir, en su organización real, todos los defectos del sistema imperante. Pero en su seno está suprimido el antagonismo entre capital y trabajo, aunque por ahora sólo lo esté en la forma de que los trabajadores, en cuanto asociación, constituyen su propio capitalista, es decir, que emplean los medios de producción para valorizar su propio trabajo. Las mismas demuestran cómo, alcanzada cierta fase en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales y de las formas sociales de producción que les corresponden, se desarrolla y forma, de manera natural, un nuevo modo de producción a partir de otro modo de producción(...). Las empresas capitalistas por acciones deben considerarse, al igual que las fábricas cooperativas, como formas de transición del modo capitalista de producción hacia el modo de producción asociado,

99 *Ibidem*, tomo 3, pp. 922-923; cfr. también, *Ibidem*, tomo I, pp. 326-327.

sólo que en uno de ellos el antagonismo se ha suprimido, mientras que en el otro se lo ha hecho positivamente.”¹⁰⁰.

Sin embargo, a propósito de la propiedad privada, trazaba un esquema de su evolución (*dialéctico*, en el sentido fuerte de la expresión), enteramente análogo al del *Manifiesto*, obra esta última a la que se refería expresamente. La llegada del socialismo seguía apareciendo, pues, como una necesidad ineluctable: “La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio; fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el *individuo* laborante, independiente, aislado, y sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista, que reposa en la explotación del trabajo ajeno, aunque formalmente libre.” Y seguía Marx: “El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Esta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción* producidos por el trabajo mismo.”¹⁰¹.

En consecuencia, la ambigüedad de Marx frente a los derechos humanos seguía en *El Capital* sin resolverse de una manera satisfactoria. Así, por ejemplo, la limitación de la jornada de trabajo —uno de los *leit motiv* de la obra— aparecía configurada como una conquista hecha posible (pero no necesaria) por la economía: “Dejando a un lado límites sumamente elásticos, como vemos, de la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto límite alguno del plustrabajo. El capitalista, cuando procura prolongar lo más posible la jornada laboral y convertir, si puede, una jornada laboral en dos, reafirma su derecho en cuanto comprador. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada

magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una *antinomía*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la *fuerza*. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista la *reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la *clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea, la *clase obrera* ¹⁰². Sin embargo, Marx parecía atribuir un carácter de necesidad económica, objetiva, a lo que irónicamente llamaba “el primero de los derechos humanos del capital”: la “explotación igual de la fuerza del trabajo”¹⁰³. Y en este sentido escribirá: “Como el capital es por naturaleza un *leveller* (nivelador), esto es, exige en todas las esferas de la producción, como uno de sus derechos humanos innatos, la *igualdad* en las condiciones de explotación del trabajo, la limitación legal del trabajo infantil en un ramo de la industria provoca su limitación en los demás”¹⁰⁴.

La conclusión que podría extraerse de *El Capital* respecto a los derechos humanos, es la siguiente: como los derechos humanos, la libertad y la igualdad son, en el sistema burgués, realidades ilusorias o, en todo caso, limitadas, lo que debe procurarse es hacerlas reales. Pero Marx ponía especial énfasis en mostrar que ésto, dentro del sistema capitalista, es puramente utópico, contradictorio o, al menos, sólo realizable en una mínima medida. Por ejemplo, bajo el sistema capitalista no se podía pensar en acabar con la explotación del trabajador, sino que sólo era posible poner límites a dicha explotación, limitando la jornada de trabajo. “Es preciso reconocer —escribía Marx— 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 “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

100 *Ibidem*, libro tercero, tomo 7, pp. 567 y 568

101 *Ibidem*, libro primero, tomo 3. pp. 953-954.

102 *Ibidem*, tomo 1, pp. 281-282. 1” *Ibidem*, tomo 1, p. 352.

103 *Ibidem*, tomo 1, p. 352.

104 *Ibidem*, tomo 2, p. 484.

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 venderse 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 así mismo*”. *¡Quantum mutatus ab illo!* (¡Qué gran transformación!)”¹⁰⁵.

Sólo en el contexto de la sociedad comunista —y esto es una constante en toda la obra de Marx— la libertad y la igualdad podían adquirir una dimensión real, no ideológica. Al igual que en los *Grundrisse*, Marx relacionaba ahora el final de la alienación humana con la disminución del tiempo de trabajo y con la aparición del ocio creativo. De ahí que la disminución de la jornada de trabajo debiera cumplir un papel de la máxima importancia: “De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él cómo por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero

este sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo, sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.”¹⁰⁶.

Es importante tener en cuenta aquí que Marx distinguía entre trabajo *útil* y trabajo *enajenado*. El primero lo consideraba como una necesidad natural y eterna: “como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana”¹⁰⁷. Por el contrario, el trabajo enajenado, el tipo de organización del trabajo en el que las condiciones y el producto del mismo aparecen enfrentados al trabajador como potencias ajenas que escapan a su control, tenía para él un carácter puramente histórico, estaba destinado a abolirse. Consecuentemente, al individuo enajenado de la sociedad capitalista debía sucederle el individuo *total* de la sociedad comunista. Es interesante señalar que, para Marx, también el capitalista —dentro del sistema burgués— estaba sometido a potencias que escapaban de su control, era un individuo alienado. Precisamente por eso, no consideraba al capitalista como el responsable de las relaciones injustas que, sin embargo, contribuía a crear —el objeto de los juicios morales de Marx no son tanto los individuos como el sistema. En el prólogo a la primera edición de *El Capital* escribía: “No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.”¹⁰⁸.

En *El Capital*, Marx seguía manteniendo el mismo concepto

105 *Ibidem*, tomo 1. pp. 364-365.

106 *Ibidem*, libro tercero, tomo 8, p. 1044.

107 *Ibidem*, libro primero, tomo 1, p. 53.

108 *Ibidem*, tomo 1, p. 8.

de hombre como ser social que aparece en toda su obra, al menos desde las *Tesis sobre Feuerbach*. El hombre, escribirá ahora, “es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social”: el contexto social, la cooperación, acrecienta la capacidad individual de rendimiento, es lo que hace posible, por ejemplo, que doce personas trabajando juntas produzcan más que esas doce trabajando separadamente¹⁰⁹. Y, por otro lado, los gérmenes del nuevo tipo de individuo estaban ya, pensaba Marx, contenidos en el propio sistema capitalista. En este caso, es el derecho a la educación el que adquiere una importancia decisiva: “si hoy en día el cambio de trabajo sólo se impone como ley natural avasalladora y con el efecto ciegamente destructivo de una ley natural que por todas partes topa con obstáculos, la gran industria, precisamente por sus mismas catástrofes, convierte en cuestión de vida o muerte la necesidad de reconocer como ley social general de la producción el cambio de los trabajos y por tanto la mayor multilateralidad posible de los obreros, obligando, al mismo tiempo, a que las circunstancias se adapten a la aplicación normal de dicha ley. Convierte en cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad de que se mantenga en reserva una miserable población obrera, pronta para satisfacer las variables necesidades de explotación que experimenta el capital, por la disponibilidad absoluta del hombre para cumplir las variables exigencias laborales; el remplazar al individuo parcial, al mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad. Una fase de este proceso de trastocamiento —seguía—, desarrollada de manera natural sobre la base de la gran industria, la constituyen las escuelas politécnicas y agronómicas; otra, las “*écoles d’enseignement professionnel*”, en las cuales los hijos de los obreros reciben alguna instrucción en tecnología y en el manejo práctico de los diversos instrumentos de producción. Si la legislación fabril, esa primera concesión penosamente arrancada al capital, no va más allá de combinar la enseñanza elemental con el trabajo en las fábricas, no cabe duda alguna de que

109 Cfr. *Ibidem*, tomo 2, pp. 396-397. Véase también, *elementos fundamentales...*, ob. cit., tomo 1, p. 457. El rechazo a la definición de Aristóteles se debía a que, según Marx, dicha definición se circunscribía a la antigüedad clásica, al hombre como animal de la polis.

la inevitable conquista del poder político por la clase obrera también conquistará el debido lugar para la enseñanza tecnológica —teórica y práctica— en las escuelas obreras”¹¹⁰.

El libre desarrollo del individuo implicaba —como hemos visto— la necesidad de disminuir el tiempo de trabajo necesario para la producción, pero esto exigía a su vez la distribución igualitaria del trabajo: “Una vez dadas la intensidad y la fuerza productiva del trabajo, *la parte necesaria de la jornada social de trabajo para la producción material* será tanto más corta, y tanto más larga la parte de tiempo conquistada para la libre actividad intelectual y social de los individuos, cuanto más *uniformemente* se distribuya el trabajo entre todos los miembros aptos de la sociedad, cuanto menos una capa social esté en condiciones de quitarse de encima la necesidad natural del trabajo y de echarla sobre los hombros de otra capa de la sociedad. El límite absoluto trazado a la reducción de la jornada laboral es, en este sentido, la *generalización del trabajo*.” Esta era una diferencia de la sociedad comunista respecto a la sociedad capitalista en donde “se produce tiempo libre para una clase mediante la transformación de todo el tiempo vital de las masas en *tiempo de trabajo*”¹¹¹. Por otro lado, *el tiempo de trabajo* como medida de distribución (de justicia) tendría en la sociedad socialista —Marx desarrollará este punto, como veremos, en la *Crítica del Programa de Gotha* al referirse a la primera fase de la sociedad comunista— un significado muy diferente al que tenía en el anterior estadio de la sociedad. “Imaginémonos finalmente, para variar —escribía—, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social (...). El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación’ consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos. El *tipo* de esa distribución variará en el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores.

110 MARX, K. *El Capital*, libro primero, tomo 2, pp. 593-594.

111 *Ibidem*, tomo 2, p. 643.

A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el *tiempo de trabajo* desempeñará un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfana-mente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución.”¹¹².

En resumidas cuentas, Marx partía de la denuncia de los derechos humanos de libertad, igualdad y propiedad y llegaba, más o menos paradójicamente, a reconocer en muchas de sus determinaciones concretas (por ejemplo, en el derecho a la limitación de la jornada de trabajo, a la asociación o a la educación) contradicciones generadas por la sociedad capitalista y cuyo desarrollo “es el único camino histórico que lleva a la disolución y transformación de la misma”¹¹³. La sociedad comunista podría, incluso, definirse como una sociedad de hombres *libres* en cuanto que todos son *igualmente propietarios* de los medios de producción.

5. LA COMUNA DE PARÍS. EL FINAL DE LA INTERNACIONAL

Entre 1867 y 1869, Marx abandona su trabajo teórico para concentrarse en su labor como líder de la Internacional, que está entonces en su apogeo. Las ideas proudhonianas habían perdido influencia en su seno y Marx consigue que se convierta en parte integrante del programa de la Internacional los dos puntos principales por los que venía luchando: la propiedad común de los medios de producción y la necesidad de que la clase obrera llevara a cabo una acción política ¹¹⁴. Ante la Asamblea general de obreros alemanes

reunida en Hamburgo en agosto de 1868 declaraba: “Los puntos de partida del programa de todo movimiento obrero serio deben ser los siguientes: agitación por la libertad política total, reglamentación de la jornada de trabajo y cooperación internacional y sistemática de la clase obrera en la gran tarea histórica que debe cumplir en beneficio de toda la sociedad”¹¹⁵.

Ello no significaba, sin embargo, que las ideas de Marx no fueran discutidas dentro de la Internacional. Poco antes de su tercer congreso, que se reúne en Bruselas en septiembre de 1868, Bakunin —de alguna manera el sucesor de Proudhon— y su grupo, La Alianza Democrática, se habían incorporado a la organización y, en el congreso del año siguiente, en Basilea, tenía lugar una importante polémica entre Marx y Bakunin a propósito del derecho de herencia, lo cual, por otro lado, confirmaba la influencia creciente de las ideas de este último. Bakunin había presentado una propuesta para que la Internacional proclamase la abolición del derecho de herencia, pero el Consejo General elaboró un dictamen, redactado por Marx, en el que se señalaba que las leyes sobre la herencia, como en general la legislación burguesa, no eran la causa, sino el efecto de la organización económica de una sociedad fundada en la propiedad privada sobre los medios de producción. El derecho de herencia sobre los esclavos no era la causa de la esclavitud, sino, por el contrario, ésta la causa de la transmisión hereditaria. Por eso, a lo que debía aspirarse era a la abolición de aquellas instituciones que ponían en manos de unos cuantos, mientras vivían, el poder económico de apropiarse los frutos del trabajo de muchos. Como ha escrito MEHRING, F. reproduciendo palabras de Marx: “Proclamar la abolición del derecho de herencia como punto de arranque de la revolución social sería algo tan lamentable como pretender derogar las leyes de contratación entre compradores y vendedores mientras perdure el actual régimen de intercambio de mercancías; sería falso en teoría y reaccionario en la práctica”¹¹⁶.

En 1870, Napoleón III declaraba la guerra a Alemania. Cuando el parlamento alemán se reúne para tratar la cuestión de los créditos de guerra, los lassalleanos votan a favor de los mismos,

112 *Ibidem*, tomo 1, p. 96.

113 *Ibidem*, tomo 2, p. 594.

114 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 440.

115 MARX, K. *Sozial-Demokrat*, 28-VIII-1868; cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 87.

116 MEHRING, F., ob. cit., p. 431.

mientras que los de Eisenach —la fracción del partido socialista alemán más próxima a Marx— se abstienen. En julio de 1870, Marx redacta la primera circular de la Internacional sobre la guerra, en la que defendía el punto de vista de que lo que había comenzado por ser, para Alemania, una guerra defensiva, no debía degenerar en una guerra de agresión contra el pueblo francés ¹¹⁷. Y el peligro que había visto en julio se convertirá muy pronto en realidad, por lo que Marx lo denunciaba en la segunda circular de la Internacional sobre la guerra, de septiembre de 1870. Aquí, celebraba “el advenimiento de la república en Francia” —la III República que sigue al régimen bonapartista—, pero teniendo en cuenta que el Gobierno provisional estaba compuesto “en parte por notorios orleanistas y en parte por republicanos burgueses, en algunos de los cuales dejó su estigma indeleble la insurrección de junio de 1848”, desaconsejaba un movimiento insurreccional de la clase obrera: “cualquier intento de derribar al nuevo Gobierno en el trance actual, con el enemigo llamando casi a las puertas de París, sería una locura desesperada”. Y proseguía: “Los obreros franceses deben cumplir con su deber de ciudadanos; pero, al mismo tiempo, no deben dejarse llevar por los recuerdos nacionales de 1792, como los campesinos franceses se dejaron engañar por los recuerdos nacionales del Primer Imperio. Su misión no es repetir el pasado, sino construir el futuro. Que aprovechen serena y resueltamente las oportunidades que les brinda la libertad republicana para trabajar más a fondo en la organización de su propia clase. Esto les infundirá nuevas fuerzas hercúleas para la regeneración de Francia y para nuestra obra común: la emancipación del trabajo. De su fuerza y de su prudencia depende la suerte de la república.”¹¹⁸.

A pesar de ello, en marzo de 1871 tenía lugar la insurrección de la Comuna. Marx, que había sido siempre pesimista en cuanto a las posibilidades de éxito, redactó, días después del final de la

117 La postura de Marx y Engels sobre la guerra —como, en general, sobre la violencia— se basó siempre en considerarla como inevitable, en una sociedad de clases; por eso, la cuestión consistía en cómo explotarla en el sentido más favorable para la clase obrera. (Cfr. MEHRING, F., ob. cit., p. 447.)

118 MARX, K. “Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los trabajadores sobre la guerra franco-prusiana”. En MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo III, pp. 211-212.

experiencia —que sólo duró unos dos meses— un *Manifiesto* del Consejo General de la Internacional, *La guerra civil en Francia*, que era un ardiente alegato a favor de la Comuna. El escrito tuvo un éxito inmediato y Marx —“el rojo doctor terrorista” como se le llamaba— adquirió una súbita fama, al tiempo que se desataba una fuerte campaña contra la Internacional en toda Europa, a pesar de que su participación en la Comuna había sido escasamente importante. Consecuencia de ello fue que en Francia se promulgara una ley de excepción contra la Internacional, mientras que los representantes de las *tradeunions* inglesas se retiraron del Consejo General de la Internacional como protesta por la publicación del escrito.

En *La guerra civil en Francia*, Marx seguía criticando duramente al Estado burgués al que, desde luego, consideraba como un instrumento de dominación clasista. Describiendo el desarrollo del Estado moderno hasta la época del Imperio de Luis Bonaparte, escribía: “El Imperio, con el *coup d'état* por fe de bautismo, el sufragio universal por sanción y la espada por cetro, declaraba apoyarse en los campesinos (...). Decía que salvaba a la clase obrera destruyendo el parlamentarismo y, con él, la descarada sumisión del Gobierno de las clases poseedoras (...). El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones.” Y añadía: “el imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital”. Frente a ella, la Comuna era “la antítesis directa del Imperio”, la “forma positiva para acabar con la dominación de clase”¹¹⁹.

La cuestión de la extinción del Estado se presentaba aquí en forma en cierto modo confusa. En uno de los borradores sobre la Comuna, Marx parecía volver a la defensa de esta tesis: “La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una revolución contra el Estado como tal, contra este engendro monstruoso de

119 MARX, K. “La guerra civil en Francia”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo II, pp. 232-233.

la sociedad; fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, llevada a cabo por el pueblo. No tuvo como finalidad transferir de una fracción de las clases dominantes a otra el poder estatal, sino destruir esta abyecta maquinaria de la dominación de clase. No fue uno de esos combates mezquinos por la dominación de clase entre su forma de poder ejecutivo, y sus formas parlamentarias, sino una rebelión contra ambas, que se complementan, ya que la forma parlamentaria no es más que un accesorio mistificador del poder ejecutivo.” Y añadía: “Los campesinos constituían la base económica inerte del Segundo Imperio, último baluarte de un *Estado* separado de la sociedad e independiente de ella. Solamente los proletarios, inflamados por la nueva tarea social que deben llevar a cabo para toda la sociedad —es decir, la supresión de todas las clases y de la dominación de clase—, eran capaces de romper el instrumento de esta dominación: el Estado, ese poder gubernamental centralizado y organizado que se considera dueño de la sociedad en lugar de ser un servidor.”¹²⁰.

Y, por su parte, Engels, en el prólogo que escribirá para *La guerra civil en Francia*, en 1891, seguía manteniendo dicha tesis —de donde, a su vez, la habría de tomar principalmente Lenin— e identificaba la forma política de la Comuna con la dictadura del proletariado, en una interpretación ciertamente discutible: “En realidad, el Estado —escribía Engels— no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo la monarquía; y en el mejor de los casos, es un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante en su lucha por la dominación de clase. El proletariado victorioso, lo mismo que hizo la Comuna, no podrá por menos de amputar inmediatamente los lados peores de este mal, en-tretanto que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo este trasto viejo del Estado.” Y añadía: “Últimamente, las palabras “dictadura del proletariado” han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”¹²¹.

120 MARX, K. *La Comuna (Borrador)*. En: RUBEL, M., ob. cit., tomo II, pp. 135 y ss.

121 ENGELS, F. *Prólogo a La guerra civil en Francia*, ob. cit., pp. 199-200.

Sin embargo, aunque Marx seguía hablando en *La guerra civil en Francia* de “destruir el poder del Estado”¹²² y calificaba al “poder estatal” de “superfluo”¹²³, lo cierto es que no parecía referirse propiamente a la extinción del Estado *tout court*, en cuanto que distinguía entre órganos represivos del Estado —el ejército permanente, la policía y la burocracia— y funciones *legítimas* del Estado: “Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad.”¹²⁴.

Y señalaba como características del gobierno de la Comuna: el sufragio universal, el mandato imperativo, la revocabilidad y el control de los cargos y el fin del parlamentarismo, ya que la Comuna era “una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”¹²⁵. La Comuna cerraba pues, según Marx, el ciclo del antagonismo entre la sociedad civil y el Estado que se había abierto con el régimen burgués, con el Estado moderno: “El régimen de la Comuna había devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía adsorbiendo el Estado parásito que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento.”¹²⁶.

De todas formas, con independencia de que Marx estuviera planteando la necesidad de suprimir el Estado burgués parásito o bien, al mismo tiempo que lo anterior, el Estado sin más, parece difícil aceptar que la Comuna —en su interpretación— pueda servir como modelo del “Estado de transición” al socialismo. Y no

122 “No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria.” (MARX, K. *La guerra civil en Francia*, ob. cit., p. 234.)

123 “La sola existencia de la Comuna implicaba, como algo evidente, un régimen de autonomía local, pero ya no como contrapeso de un poder estatal que ahora era superfluo.” (*Ibidem*, p. 236.)

124 *Ibidem*. pp. 234-235.

125 *Ibidem*. p. 233.

126 *Ibidem*. p. 235.

sólo porque la propuesta necesitaría evidentemente de precisiones mucho mayores, sino porque el modelo *libertario* que ofrecía de la Comuna parecía implicar una considerable dosis de ingenuidad. Por ejemplo, resulta —entonces y ahora— más que discutible la viabilidad de una forma política basada en el asambleismo, en la democracia directa —sustitución del mandato representativo por el mandato imperativo y revocable, etc. Lo mismo cabría decir del carácter descentralizador de la Comuna que, por cierto, contrastaba fuertemente con la centralización que propugnaba en la época del *Manifiesto*; según Marx, en la organización de la Comuna, al Gobierno central sólo le quedarían “pocas pero importantes funciones” que no se suprimirían, “sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables”¹²⁷. Y no digamos nada de la creencia en la viabilidad de un “gobierno barato” que destruyera “las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado”¹²⁸. O incluso en que “las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones”¹²⁹.

127 *Ibidem*, p. 234.

128 *Ibidem*, p. 236. “El primer decreto de la Comuna fue para suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado.” (p. 233.)

“Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con *salarios* de obreros.” (p. 233.)

“La Comuna habría redimido al campesino de la contribución de sangre, le habría dado un Gobierno barato, habría convertido a los que hoy son sus vampiros —el notario, el abogado, el agente ejecutivo y otros dignatarios judiciales que le chupan la sangre— en empleados comunales asalariados por él y responsables ante él mismo. Le habría librado de la tiranía del guarda jurado, del gendarme y del prefecto.” (p. 239.)

“Maravilloso en verdad fue el cambio operado por la Comuna en París. De aquel París prostituido del Segundo Imperio no quedaba ni rastro (...), ya no había cadáveres en el depósito, ni asaltos nocturnos, ni apenas hurtos; por primera vez desde los días de febrero de 1848, se podía transitar seguro por las calles de París, y eso que no había policía de ninguna clase.” (p. 243.)

129 Se trata de un fragmento de la Alocución inaugural de la Internacional, de noviembre de 1864, que Marx recordaba en la primera circular del Consejo General de la Internacional sobre la guerra franco-prusiana (julio de 1870). Cfr. MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo 2, p. 201.

De todas formas, lo fundamental para Marx en relación con la Comuna, su verdadera finalidad, era la emancipación económica del trabajo, y todo lo demás —incluyendo las conquistas democráticas, los derechos humanos— quedaba relegado a un segundo plano: “La Comuna 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 más que fenómenos concomitantes (...). He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto 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”¹³⁰. Consecuentemente, Marx seguía otorgando una importancia fundamental a la cuestión de la propiedad a la que seguía refiriéndose en los mismos términos empleados por él desde el *Manifiesto*: “La Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado.”¹³¹.

Y Marx seguía adoptando también un cierto reduccionismo economicista que le llevaba a seguir rechazando cualquier ideal moral o jurídico, en términos que ya nos son conocidos: “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningún ideal, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad lleva en su seno.”¹³². La interpretación de Bloch, en el sentido de

130 MARX, K. *La guerra civil en Francia*, ob. cit., p. 236.

131 *Ibidem*, p. 237.

132 *Ibidem*, p. 237.

considerar que Marx sólo estaría rechazando los ideales abstractos, no los ideales que surgen de la tendencia de lo dado ¹³³ presenta —también en este caso— la dificultad de cómo hacer compatible una concepción ética del socialismo con la creencia en su inevitabilidad. Es importante, sin embargo, señalar que en esta obra —a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurría en *La ideología alemana* o en el *Manifiesto*— Marx veía la llegada del socialismo como algo lejano, aunque inevitable.

Y Marx seguía también aquí refiriéndose a la “justicia” —a pesar del texto antes indicado— en términos sarcásticos. Así, a propósito de la represión que se desencadenó tras la derrota de la Comuna, comentará: “La civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osen rebelarse contra sus señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestra como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley.”¹³⁴ Sin embargo, esto no le impedía echar mano de este mismo lenguaje jurídico-moral cuando se trataba de defender a la Comuna. Así, por ejemplo, hablará de “la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores” como “la única guerra justa de la historia”¹³⁵. Calificará la intervención en el conflicto del gobierno prusiano de “violación sin precedentes del derecho de las naciones, incluso en la interpretación de los juristas del viejo mundo”¹³⁶. Y acusará al gobierno de Thiers de “extirpar los últimos vestigios de las libertades republicanas en Francia”¹³⁷. Dicho de otra forma, Marx seguía manteniendo una postura substancialmente análoga a la de su etapa anterior. Su crítica a la ideología burguesa de la justicia, los derechos humanos, etc., no le impedían reconocer la importancia de dichos derechos y libertades. Concretamente, el derecho de sufragio adquiriría —como vamos a ver— una importancia singular.

Según Marx, el sufragio universal habría de cumplir en la Comuna una función muy distinta a la que cumplía en la república

133 Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F. “Ernst Bloch y el Derecho natural”. En: *Estudios de Filosofía del Derecho*, p. 361, Universidad de La Laguna, 1979.

134 MARX, K. *La guerra civil en Francia*, ob. cit., p. 249.

135 *Ibidem*, p. 252.

136 *Ibidem*, p. 225.

137 *Ibidem*, p. 247.

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. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparar su error con presteza. Por otra parte —añadía— nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica.”¹³⁸ E incluso, no obstante el juicio adverso hacia el significado del sufragio universal en los regímenes burgueses, Marx le atribuía, con todo, una cierta fuerza moral. Comentando la derrota electoral de los “legitimistas, orleanistas y bonapartistas coaligados” en las elecciones municipales, escribía: “De este modo, en vez de sacar de las provincias la fuerza material que tanto necesitaba, la Asamblea perdía hasta su último título de fuerza moral: el ser expresión del sufragio universal de la nación.”¹³⁹

Podría decirse incluso que lo que caracterizaba al modelo de la Comuna era la profundización del sufragio universal: En sentido extensivo, ya que el sufragio universal había de ser el procedimiento para elegir a todos quienes desempeñasen funciones públicas, incluidos los jueces: “los funcionarios judiciales perdieron aquella fingida independencia que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos (...). Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y los jueces habían de ser funcionarios electivos, responsables y revocables”¹⁴⁰. Y en sentido intensivo, ya que la elección iría acompañada en todo momento de un control sobre los elegidos: “La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento”¹⁴¹. Por otro lado, aunque Marx definía la Comuna como un gobierno de la clase obrera, no había limitaciones personales ni para ejercer el sufragio ni para ser elegido, aunque señalará que “la

138 *Ibidem*, p. 235.

139 *Ibidem*, p. 247.

140 *Ibidem*, p. 234.

141 *Ibidem*, p. 233.

mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera”¹⁴². La profundización y desarrollo del derecho de sufragio era, por tanto, lo que hacía posible, en opinión de Marx, la superación del parlamentarismo y de la división de poderes —la Comuna era, como se ha visto, no un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo ejecutiva y legislativa al mismo tiempo— y, en definitiva, el paso de una democracia representativa y parlamentaria a una democracia directa.

La importancia que Marx otorgaba a los derechos humanos quedaba también patente en su justificación de las medidas tomadas por la Comuna para abrir todas las instituciones de enseñanza gratuitamente al pueblo y para emanciparlas al mismo tiempo “de toda intromisión de la Iglesia y del Estado”¹⁴³. Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, la Comuna debía “destruir la fuerza espiritual de represión, el “poder de los curas”, decretando la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de todas las Iglesias como corporaciones poseedoras. Los curas fueron devueltos al retiro de la vida privada, a vivir de las limosnas de los fieles, como sus antecesores, los apóstoles”¹⁴⁴. Pero con ello Marx no pretendía ir *contra* la libertad religiosa, sino —cabría decir— *más allá* de la simple libertad religiosa, como volverá a hacer en la *Crítica del Programa de Gotha*. El reconocimiento a los derechos humanos se manifestaba también —*a sensu contrario*— en cuanto que se sentía obligado a justificar las limitaciones al derecho de libertad de expresión establecidas por la Comuna —y que, en todo caso, habían sido mucho menores que las decretadas por el gobierno de Versalles. Sencillamente, la Comuna no podía “sin traicionar ignominiosamente su causa, guardar todas las apariencias de liberalismo, como si gobernase en tiempos de serena paz”¹⁴⁵.

Finalmente, por lo que se refiere al problema de la violencia, Marx ponía de manifiesto el contraste entre la feroz represión desencadenada por la burguesía tras la derrota de la Comuna, y el carácter de la revolución proletaria que, desde el 18 de marzo en que

se proclamó la Comuna hasta la entrada de las tropas de Versalles en París, había estado “exenta de esos actos de violencia en que tanto abundan las revoluciones de las “clases superiores”¹⁴⁶. En su opinión, el Comité Central de la Comuna “en su repugnancia a aceptar la guerra civil (...), se hizo responsable esta vez de un error decisivo: no marchar inmediatamente sobre Versalles, entonces completamente indefenso”¹⁴⁷. Y el argumento que esgrimía para justificar los actos de violencia a que se había visto obligada a recurrir la Comuna no era en realidad otro —como hemos visto— que el derecho de resistencia frente a la opresión, la idea de que la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores era la única guerra justa de la historia.

En realidad, la postura de Marx —a lo largo de todas sus obras— hacia la violencia fue claramente ambivalente. Su legitimidad la hacía depender de la existencia o no de otros medios pacíficos para lograr el fin *irrenunciable* de la revolución proletaria. Y, en todo caso, los actos de violencia revolucionaria sólo quedaban justificados en tanto en cuanto servían como medios para aquel fin. Así, en la conferencia de la Internacional de Londres, en 1871, en su disputa con los bakuninistas, Marx enfatizaba la unidad del movimiento económico y de la acción política ¹⁴⁸ y aceptaba la posibilidad de

146 *Ibidem*, p. 225.

147 *Ibidem*, p. 228.

148 En una carta a F. BOLTE, de 23 de noviembre de 1871, escribía Marx: “El movimiento político de la clase obrera tiene por objetivo natural la conquista del poder político. Para lograrlo, es necesario, por supuesto, una organización previa, suficientemente desarrollada, de la clase obrera, organización que surja de las propias luchas económicas de los obreros.

Por lo demás, todo movimiento en el que la clase obrera se opone como clase a las clases dominantes, tratando de ejercer sobre ellas una presión desde afuera, es un movimiento político. Por ejemplo, el intento de obtener de los capitalistas individuales, en una sola fábrica o aún en una rama industrial, una reducción de la jornada de trabajo mediante huelgas y otros recursos es un movimiento puramente económico; en cambio, el movimiento encaminado a conquistar una *ley* sobre la jornada de ocho horas u otras similares es *político*. Así nace por todas partes, de los diversos movimientos económicos de los obreros, un movimiento de clase destinado a hacer valer sus intereses en una forma general, que posee una fuerza general, obligatoria para toda la sociedad. Estos movimientos, que suponen cierta organización previa, son otros tantos medios para desarrollar esa organización.

142 *Ibidem*.

143 *Ibidem*, p. 234.

144 *Ibidem*, p. 233-234.

145 *Ibidem*, p. 242.

que la acción política tuviera lugar dentro del marco de la democracia parlamentaria: “los gobiernos se oponen a nosotros: debemos contestarles con todos los medios que haya a nuestra disposición. Situar obreros en el parlamento es equivalente a una victoria sobre el gobierno, pero hay que elegir al hombre adecuado”. Y consideraba que la revolución sería o no violenta, según la actitud que adoptasen las clases poseedoras: “debemos decir a los gobiernos: procederemos contra vosotros pacíficamente si es posible y por la fuerza de las armas cuando sea necesario”¹⁴⁹. Era el mismo punto de vista que manifestaba en la entrevista que le hace *The World* de Nueva York, el 18 de julio de 1871. Después de aclarar que la Internacional no imponía ninguna forma a los movimientos políticos, sino que exigía únicamente respeto a su finalidad, añadía: “En cada parte del mundo se presenta un aspecto particular que los obreros procuran abordar allí con sus propios medios. Las alianzas obreras no pueden ser absolutamente idénticas en todos los detalles en Newcastle y en Barcelona, en Londres y Berlín. En Inglaterra, por ejemplo, el camino que conduce al poder político está abierto a la clase obrera. Una insurrección sería una locura allí donde la agitación pacífica puede lograrlo todo con celeridad y seguridad. En Francia hay cien leyes de represión, un antagonismo mortal opone las clases, y no se ve cómo escapar a la solución violenta que es la guerra social. Elegir esta solución corresponde a la clase obrera de ese país. La Internacional no pretende imponer su voluntad; bastante la cuesta ya dar consejos.”¹⁵⁰. Y en su discurso de Amsterdam de 1872, indicaba que los obreros debían conquistar la supremacía política para establecer la nueva organización del trabajo; debían trastocar la “vieja política” que sostenían las viejas instituciones, pues de lo contrario “como los antiguos cristianos que la descuidaron y desdeñaron, nunca verán su reino en este mundo”. Y después de aclarar que esto no significaba que “para llegar a este fin los medios debieran ser idénticos”, añadía: “Conocemos la importancia que se debe atribuir a las instituciones, costumbres y tradiciones de los diferentes lugares;

Donde el proletariado no posee todavía una organización suficiente (...), es necesario educarlo para este fin mediante una agitación incesante.” (Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 80.)

149 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 467.

150 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 82.

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.”¹⁵¹.

Después de la Comuna, la Internacional comienza su declive, al tiempo que van surgiendo en Europa partidos obreros nacionales. Dentro de la Internacional, las diferencias entre Marx y Bakunin se fueron haciendo cada vez más profundas. Bakunin había participado en los *Anales franco-alemanes*, había traducido el *Manifiesto comunista* al ruso y había mantenido buenas relaciones con Marx en los comienzos de la Internacional, hasta el punto de haberse declarado discípulo suyo. Ciertamente, existían diferencias teóricas importantes entre ambos: Bakunin se oponía a toda manifestación del poder estatal —incluso en una etapa de transición al socialismo— y propugnaba la destrucción completa de la sociedad capitalista. Pero en el conflicto entre ambos pesaron también las diferencias de temperamento. El propio Bakunin llegó a escribir: “Nos veíamos el uno al otro muy a menudo, y yo le admiraba mucho por sus conocimientos y por su entrega apasionada y seria a la causa del proletariado, aunque siempre hubiera mezclado en ello algo de vanidad personal; y yo deseaba vivamente su conversación, que era instructiva e ingeniosa cuando no venía inspirada por el despecho, lo que, desgraciadamente, sucedía muy a menudo. Nunca hubo, sin embargo, intimidación real entre nosotros. Nuestros temperamentos no armonizaban. Me llamaba idealista sentimental; y estaba en lo cierto. Yo le llamaba vano, astuto y pérfido; y también tenía razón”¹⁵².

En marzo de 1872, Marx y Engels escribían una circular reservada del Consejo General de la Internacional, *Las pretendidas escisiones de la Internacional*, dirigida contra el grupo anarquista, que terminaba con estas palabras: “La anarquía: he aquí el gran caballo de batalla de su maestro Bakunin, que, de los sistemas socialistas, no ha tomado más que las etiquetas. Todos los socialistas entienden

151 Cfr. *Ibidem*, tomo II, pp. 85-86.

152 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 523-524.

por anarquía lo siguiente: una vez conseguido el objetivo de la clase obrera —la abolición de las clases—, el poder del Estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, desaparece y las funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas. La Alianza (la organización de Bakunin) toma el rábano por las hojas. Proclama que la anarquía en las filas proletarias es el medio más infalible para romper la potente concentración de fuerzas sociales y políticas que los explotadores tienen en sus manos. Con este pretexto, pide a la Internacional, en el momento en que el viejo mundo trata de aplastarla, que sustituya su organización por la anarquía. La policía internacional no pide otra cosa para eternizar la república de Thiers, cubriéndola con el manto imperial”¹⁵³. En el Congreso de La Haya de 1872, se acordó la expulsión de Bakunin y sus seguidores de la Internacional y Engels, de acuerdo con Marx, propuso —ante la general sorpresa— trasladar la sede del Consejo General de Londres a Nueva York, lo que equivalía a decretar el final de la Internacional que, formalmente, se disolvería en Filadelfia, en 1876.

Entre finales de 1874 y comienzos de 1875, Marx había escrito unas glosas al libro de Bakunin, *Estado y anarquía* (1873) en las que mostraba una postura muy moderada respecto a la eliminación de la propiedad privada y de la herencia: “allí donde el campesino existe todavía en masa como propietario privado” —escribía—, el proletariado “tiene que adoptar como gobierno medidas encaminadas a mejorar inmediatamente la situación del campesino y que, por tanto, le ganen para la revolución; medidas que lleven ya en germen el tránsito de la propiedad privada sobre el suelo a la propiedad colectiva y que suavicen este tránsito, de modo que el campesino vaya a él impulsado por móviles económicos; pero no debe acorrallar al campesino, proclamando, por ejemplo, la abolición del derecho de herencia o la anulación de su propiedad”¹⁵⁴. Luego indicaba que “una revolución social radical se halla sujeta a determinadas condiciones históricas de desarrollo económico; éstas son su premisa. Por tanto, sólo puede darse allí donde, con la producción capitalista, el

proletariado industrial ocupe, por lo menos, una posición importante dentro de la masa del pueblo, y, para tener alguna probabilidad de triunfar, tiene que ser, por lo menos, capaz de hacer inmediatamente por los campesinos, *mutatis mutandis*, tanto como la burguesía francesa, en su revolución, hizo por los campesinos franceses de aquel entonces”. Y se defendía del reproche de Bakunin de que la dominación de los obreros llevaría consigo la esclavización del trabajo agrícola: “aquí es donde se revela el pensamiento íntimo del señor Bakunin. Decididamente, él no comprende nada de la revolución social; sólo conoce su fraseología política; para él no existen las condiciones económicas de esta revolución. Como hasta aquí todas las formas económicas —desarrolladas o no— implicaban la esclavización del trabajador (sea obrero, campesino, etc.), cree que en todas ellas es igualmente posible la *revolución radical*. Más aún: pretende que la revolución social europea, basada en los fundamentos económicos de la producción capitalista, se lleve a efecto sobre el nivel de los pueblos rusos o eslavos dedicados a la agricultura y al pastoreo y no rebase este nivel (...). La base de su revolución es la *voluntad* y no las condiciones económicas”¹⁵⁵.

Por otro lado, la postura de Marx sobre la cuestión de la extinción del Estado no estaba tampoco aquí excesivamente clara. Bakunin criticaba en su libro la propuesta marxista de establecer un Estado obrero en la etapa de transición, pues para él, de lo que se trataba era de destruir el Estado de forma total e inmediata. Su oposición a cualquier tipo de autoridad le llevaba a defender el autogobierno directo de los productores y a rechazar cualquier tipo de democracia representativa, aunque se basara en el sufragio universal. Glosando un párrafo de Bakunin en el que éste reprochaba a los marxistas desconocer que, mientras existiera el Estado, existirían también “gobernantes y esclavos”, escribía Marx: “cuando el dominio de clase desaparece, ya no habrá un Estado en el significado político actual”¹⁵⁶. E inmediatamente después proseguía: “las elecciones son una forma política también en las más pequeñas comunidades rusas y en las cooperativas. El carácter de las elecciones no depende de estos nombres, sino de las bases económicas, de

153 MARX, K-ENGELS, F. “Las pretendidas escisiones de la Internacional”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo II, pp. 301-302.

154 MARX, K. “Acotaciones al libro de Bakunin ‘El Estado y la anarquía’”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., t.II, p. 434.

155 *Ibidem*, p. 435.

156 Cfr. ZOLO, D., *I marxisti e lo Stato*, ob. cit., p. 35.

los vínculos económicos entre los electores, y apenas las funciones hayan dejado de ser políticas: 1), no existen ya funciones gubernativas; 2), la distribución de las funciones generales se convierte en un asunto de negocios y no da lugar a ningún dominio; 3), la elección no tiene nada del actual carácter político”¹⁵⁷. En fin, Marx le reprochaba a Bakunin que lo que realmente habría debido preguntarse éste —la misma pregunta se hará Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* era lo siguiente: “¿qué forma pueden asumir las funciones administrativas sobre la base de este Estado obrero, si quiere llamarlo así?”¹⁵⁸.

Es curioso, para terminar, constatar que Marx no cesó nunca de pronunciarse contra las ideas anarquistas. Todavía al final de su vida despotricaba contra sus dos yernos: “Longuet, el último proudhonista y Lafargue, el último bakuninista. ¡El diablo se los lleve!”¹⁵⁹.

6. LA CRÍTICA DE MARX AL PROGRAMA DE GOTHA

Con el fin de la Internacional, Marx se retira de nuevo “a su cuarto de trabajo” —como ha escrito MEHRING, F.¹⁶⁰—, pero diversos problemas, en especial su deteriorada salud, le impidieron proseguir su obra teórica más importante: la redacción de los libros de *El Capital* aún incompletos. A pesar de ello, sigue interesándose por la política y efectuando contribuciones teóricas tan importantes como la *Crítica del Programa de Gotha*, de 1875. Entre tanto, su situación económica había mejorado, si bien Engels —que se había ido a vivir a Londres en 1870 y liquidado su negocio de Manchester— tendrá que seguir efectuando aportaciones importantes.

A finales de 1874, las dos fracciones del partido obrero en Alemania: la de Eisenach (marxista), y la lassalleana, se ponen de acuerdo en un programa común. Marx y Engels, que realmente no conocían con exactitud la situación interna de Alemania, reaccionaron críticamente frente a este principio de acuerdo, y para el que

no habían sido consultados. Sus discrepancias no se referían sólo al contenido del mismo, sino que consideraban que el partido de Eisenach debía de haberse limitado a un acuerdo práctico con los lassalleanos. En 1875, Marx escribía a Bracke —uno de los líderes del partido— en este sentido y le enviaba unas *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*, para que lo difundiera entre los líderes de Eisenach; pero sólo unos pocos llegaron a conocerlo entonces. El manuscrito habría de publicarlo —tiempo después— Engels, en 1891, con el título de *Crítica del programa de Gotha*. En este escrito, Marx mostraba hacia los derechos humanos y hacia el Estado una actitud más positiva de lo que lo había hecho en cualquiera de sus obras anteriores; pero el carácter en cualquier caso subordinado que seguía atribuyendo al Derecho y al Estado hacía que su postura hacia los derechos humanos siguiera adoleciendo de una cierta ambigüedad.

En efecto, Marx seguía considerando al Derecho como un elemento que aparecía subordinado a otros de los que componían el conglomerado social: “el Derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado”¹⁶¹. Y éste era precisamente el fundamento de la crítica que dirigía a las proclamas del Programa de 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”. Si —como pensaba Marx— las relaciones jurídicas dependían de las relaciones económicas, entonces “reparto equitativo” —reparto según ciertas ideas jurídicas— no podía querer decir otra cosa que reparto según las condiciones económicas existentes. Sin embargo —escribía Marx “rozando” por lo menos el economicismo— “si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual”¹⁶². La distribución de los medios de consumo —seguía— “es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción”, pero “el socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la

157 *Ibidem*.

158 *Ibidem*, p. 36.

159 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 510.

160 MEHRING, F, ob. cit., p. 513.

161 MARX, K. “Crítica del Programa de Gotha”. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, ob. cit., tomo III, p. 15.

162 *Ibidem*, p. 16.

democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción”¹⁶³. Es decir, para Marx existía una doble subordinación o dependencia: de las relaciones jurídicas con respecto a las relaciones económicas; y —dentro de las relaciones económicas— de la esfera de la distribución con respecto a la de la producción ¹⁶⁴. Sin embargo —lo cual evitaba en última instancia el economicismo—, entre los elementos de ambas relaciones se daba una suerte de interacción (*dialéctica*, en su sentido “débil”) aunque, en cada pareja, uno de los elementos tenía un carácter dominante.

Por otro lado, Marx parecía inclinarse aquí (aunque no de una manera totalmente clara) por la tesis de que el Derecho y el Estado sufrirían una profunda transformación en la sociedad comunista, pero no se extinguirían. Para decirlo con una expresión llamativa, lo que *desaparece* en este escrito de Marx es la tesis de la desaparición del Estado.

Marx hablaba —criticando uno de los puntos del Programa en el que se defendía la necesidad de una “base libre del Estado”— de la incompatibilidad entre la libertad y el Estado, pero da la impresión de que no se refería al Estado sin más (no parece haber aquí una crítica a la esencia del Estado, como la hay a la esencia de la religión), sino al Estado de la sociedad burguesa, al Estado separado de la sociedad y que se sitúa por encima de ella. Y, precisamente, éste era el Estado que implícitamente admitían los redactores del Programa, al exigir como base económica del mismo —y entre otras cosas— un impuesto único y progresivo sobre la renta, lo cual suponía, en opinión de Marx, diferentes fuentes de ingreso de diferentes clases sociales, es decir: la sociedad burguesa. De ahí que considerara que “la libertad consiste en convertir el Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y —seguía— las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la “libertad del Estado”¹⁶⁵. Con ello, Marx apuntaba a la necesidad de poner

163 *Ibidem*.

164 Esto último ya lo había señalado Marx en todas sus obras económicas —tanto en los *Grundrisse* como en la *Contribución* del 59, en *El Capital*, etc.

165 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 22.

fin al antagonismo sociedad civil-Estado político característico del mundo —y del Estado— moderno. Pero el medio de llevarlo a cabo no parecía consistir ya en un proceso dialéctico (en el sentido fuerte de *dialéctica*) que implicara la eliminación del Estado y su sustitución por un tercer término —negación de la negación—, sino más bien en un proceso de mutua interacción (el otro sentido de *dialéctica*) en el que subsistían ambos términos —sociedad civil y Estado—, pero no ya en relación de antagonismo irreconciliable, sino de subordinación del Estado a la sociedad civil —a la “nueva” sociedad civil.

Ciertamente, en algunas partes de la *Crítica del Programa de Gotha* da la impresión de que Marx identificaba el Derecho en general con el Derecho burgués (como interpretarían, por ejemplo, Lenin o Pasukanis), es decir, con el Derecho basado en la relación entre intercambiantes de equivalentes. Así, refiriéndose a la fase de transición a la sociedad comunista, indicaba que “*el Derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *Derecho burgués*”¹⁶⁶; a pesar de no reconocer ya ninguna distinción de clase, “este Derecho *igual* es un Derecho desigual”¹⁶⁷, pues la igualdad consistiría en que a todos se les mide por el mismo rasero, por el trabajo, pero los individuos son desiguales en cuanto a la capacidad, al rendimiento, a las circunstancias personales, etc. Es decir, el resultado final de la distribución no podía ser otro que la desigualdad real: “*En el fondo es —concluía Marx—, por tanto, como todo Derecho, el Derecho de la desigualdad*. El Derecho sólo puede consistir, por su naturaleza, en la aplicación de una medida igual (...). Para evitar todos estos inconvenientes el Derecho no tendría que ser igual, sino desigual”¹⁶⁸.

Sin embargo, cabría pensar que Marx se estaba refiriendo únicamente a *todo el Derecho históricamente* existente, y que en la sociedad comunista seguiría subsistiendo el Derecho (*desigual*¹⁶⁹), de la

166 *Ibidem*, p. 14.

167 *Ibidem*, p. 15.

168 *Ibidem*.

169 Otra cosa sería la “viabilidad” de tal hipotético Derecho que supondría —entre otras cosas— un sistema jurídico cuya base no fueran normas generales y abstractas, sino normas particulares y concretas. No es disparatado pensar que el uso de la informática en el Derecho lleve a una evolución del mismo, precisamente en este sentido.

misma forma que seguiría existiendo un tipo de organización social, aunque la sociedad burguesa se habría *extinguido*. Concretamente, Marx escribía a este propósito lo siguiente: “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del Derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cuál, según su capacidad, a cada cual, según sus necesidades!”¹⁷⁰.

Lo que en todo caso es indudable —a propósito de este repetido pasaje— es que la máxima de exigir de cada uno según su capacidad y dar a cada uno según sus necesidades (que caracteriza a la sociedad comunista en su estadio final; en el estadio anterior, como hemos visto, el reparto se haría todavía según el mismo principio de la sociedad capitalista: a cada uno según su trabajo), con independencia de que sea compatible o no con formas jurídicas, es una formulación más de la idea de justicia. Ch. Perelman, en un trabajo famoso ¹⁷¹, ha definido la justicia como el “trato igual a los seres pertenecientes a la misma categoría”. Se trata de una definición —o una regla— formal que tiene, en su opinión, una validez general, aunque en sí misma sea vacía: necesita ser completada con —o, si se prefiere, deducida de— alguna(s) otra(s) fórmula(s) de justicia *material*, que especifiquen con arreglo a qué criterio debe “categorizarse” a los seres. Y Perelman ofrece —y hoy resulta usual seguir su análisis— las siguientes reglas o concepciones de la justicia (en sentido material) que definirían distintos modelos de sociedad: a cada uno lo mismo; a cada uno según lo atribuido por la ley; a cada uno según su rango; a cada uno según sus obras o según su trabajo; a cada uno según sus méritos; a cada uno según sus necesidades. La fórmula sugerida por Marx —para la sociedad comunista— plantea desde luego problemas considerables de cara a su posible aplica-

170 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 15.

171 Cfr. PERELMAN, CH. *De la justicia*, Universidad de México, 1964.

ción práctica, por lo que en general suele considerarse —y es muy posible que lo sea— puramente utópica, o bien —como en el caso de Kelsen ¹⁷²— vacía.

Volviendo a la cuestión de la extinción del Derecho y del Estado, el principal argumento que parece existir para sostener que en la *Crítica del Programa de Gotha* Marx había abandonado dicha tesis, lo suministra el siguiente pasaje que —implícitamente— reconoce la subsistencia del Estado en la sociedad comunista. El Estado en la actualidad —escribía Marx— cambia según los países, pero hay una base común, la sociedad capitalista, y por lo tanto, ciertos caracteres esenciales comunes. “En este sentido, puede hablarse del “Estado _actual” por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habría extinguido.” Y añadía: “Cabe entonces preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente.” ¹⁷³ Y poco después reprochaba a los redactores del Programa el que no se hubieran ocupado “del Estado futuro de la sociedad comunista”¹⁷⁴.

La anterior interpretación ha sido sostenida recientemente —y con un gran énfasis— por ZOLO, D., quien ha estudiado el problema de la extinción del Estado en Marx en forma exhaustiva. Según Zolo, a partir de los años 50, Marx deja de hablar de “destrucción”, “aniquilamiento” o “desaparición” del Estado y del Derecho y prefiere hablar de “cambio”, “mutación”, “transformación”, etc. Especialmente en sus últimos escritos, el problema fundamental que se plantea —el problema “científico”— no será el de la extinción o superación de la esfera jurídico-política, sino el de la transformación de las funciones del Estado en la sociedad

172 Cfr. KELSEN, H. *Justicia y Derecho natural*, en el libro colectivo *Crítica del Derecho natural*, introducción y traducción de DÍAZ, E., p. 73, Taurus, Madrid, 1966. Me parece interesante señalar que KELSEN indica, de alguna forma, que la concepción que Marx tiene de la *verdadera igualdad* contaría con un antecedente en el Evangelio: en la parábola de los viñadores, los que habían trabajado doce horas reciben lo mismo que los que sólo habían trabajado nueve, seis, dos o una (cfr. *Ibidem*, p. 69).

173 MARX, K. *Crítica al Programa de Gotha*, ob. cit., p. 23.

174 *Ibidem*.

comunista. En la segunda fase del socialismo (en el comunismo) se supera el horizonte jurídico-burgués y el Estado político, pero permanece el Estado (no político) como principio de organización y de normalización social no fundada ya en la parificación formal de los sujetos y en el reparto según el trabajo abstracto. La crítica de la política en Marx sería la crítica de la “autonomía” de las instituciones democrático-representativas (autonomía respecto al proceso económico-productivo). La politicidad se manifiesta como principio de reparto de los sujetos jurídicos en base al “trabajo abstracto” y sin referencia a la esfera de las necesidades y capacidades subjetivas. Dicho de otra forma: en sus obras de madurez —especialmente en *Crítica del Programa de Gotha*, pero también en *Notas a Estado y anarquía de Bakunin*— Marx considera necesario, incluso en la fase más avanzada del comunismo, mantener un “Estado comunista” y sugiere la idea de un ordenamiento normativo “desigual”, al tiempo que el comunismo no lo concibe como un desarrollo necesario y lineal, sino como actividad creadora y permanentemente de un sujeto revolucionario ¹⁷⁵.

Por mi parte, no me parece que Marx dejara de concebir nunca el comunismo como el producto de un desarrollo *necesario*, aunque es cierto que en su última etapa tiende a verlo como un acontecimiento lejano en el tiempo. Respecto a la pregunta que se hacía Marx en el texto últimamente citado, pienso que si puede (ahora o antes) contestarse de alguna, manera no es, desde luego, *científicamente*. Y, por último, me parece notable la analogía que se da entre la evolución del pensamiento de Marx y el de Platón respecto a la cuestión de la *extinción*: Platón evolucionó, en efecto, desde la crítica a toda legislación escrita y al Estado en *La República*, a la aceptación de su necesidad en *El Político* y *Las Leyes*.

Por otro lado, en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx seguía hablando de “dictadura del proletariado”. “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista —escribía— media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo

corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*.”¹⁷⁶. Y seguía considerando que para dar el paso a la sociedad comunista, la lucha de clases adoptaría necesariamente formas violentas: “es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa [Marx se refería a la república democrática en cuanto estadio anterior a la dictadura del proletariado] donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases” ¹⁷⁷.

Sin embargo, la postura de Marx sobre la violencia seguía siendo —como en épocas anteriores— muy poco categórica. Así, aunque estaba convencido de la necesidad de la vía violenta en Alemania, como medio para llegar al socialismo, rechazará decididamente la violencia terrorista. Concretamente, Marx condenará los dos atentados contra la vida de Guillermo I que, por otro lado, sirvieron de excusa a Bismarck para decretar la ley antisocialista de 1878. Comentando esta última medida, escribía: “Una evolución histórica sólo puede seguir siendo “pacífica” mientras no encuentre obstáculos violentos de parte de la clase social que detenta el poder. Por ejemplo, si en Inglaterra o en Estados Unidos la clase obrera obtuviera la mayoría en el Parlamento o en el Congreso, podría abolir por la vía legal las leyes y las instituciones que estorban su desarrollo, y ello exclusivamente en la medida en que lo exigiera el progreso social. Sin embargo, el movimiento “pacífico” podría volverse violento si fuera resistido por quienes se hallan interesados en mantener el antiguo orden; si su rebelión es reprimida por la *fuerza* (como en la Guerra Civil norteamericana y en la Revolución Francesa) es porque se trata de rebeldes que se oponen a la fuerza “legal”. Y luego acusaba al ministro prusiano del interior de predicar “la *reacción violenta* de parte de los detentadores del poder contra la evolución en su “fase pacífica” (...). En efecto, el gobierno procura quebrar *mediante la violencia* un proceso que lo molesta, pero que es *legalmente* inatacable. Es el preludio fatal de las revoluciones violentas: antigua historia, sin embargo siempre nueva”¹⁷⁸.

Con respecto a la situación en Rusia, Marx mostró, por el

175 Cfr. ZOLO, D., *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, ob. cit., especialmente el capítulo final, y *I marxisti e lo Stato*, ob. cit., en este caso, el capítulo introductorio. Véase, sobre estas dos obras de ZOLO, el comentario de DÍAZ, E. en *Sistema*, N.º 27, noviembre, 1978.

176 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 23.

177 *Ibidem*.

178 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 78.

contrario, una gran admiración —por el ala terrorista del movimiento populista ruso¹⁷⁹. Comentando el asesinato del zar Alejandro II en marzo de 1882, Marx hablará de los terroristas como de “gente brava, sin poses melodramáticas, directa, realista y heroica” que intentaban enseñar a Europa que “su método de actuación es específicamente ruso e históricamente inevitable. Y que no es cuestión de argumentos moralizantes a favor o en contra, como es el caso en el terremoto de Quíos”¹⁸⁰. Naturalmente, el asesinato no sólo no provocó la caída de la autocracia, sino que contribuyó a un endurecimiento aún mayor¹⁸¹.

Y, en relación con Inglaterra, Marx seguía creyendo posible una transición pacífica al socialismo. Así, en carta a Hyndman —el fundador de la Federación Social Demócrata—, escribía, en 1880: “Mi partido considera una revolución inglesa no necesaria, sino —según

179 El movimiento populista ruso trataba de que Rusia superara la etapa capitalista sin pasar por ella, a partir del desarrollo de instituciones como la comuna rural rusa. La opinión de Marx sobre este problema fue muy cautelosa y muestra cómo, en sus últimas obras, se había aflojado considerablemente —aunque no desaparecido— el “fatalismo” de su concepción de la historia.

En carta a Vera Zasulich de 8-III-81, Marx consideraba que la “fatalidad histórica” del movimiento de la propiedad: el paso de la propiedad privada, basada en el trabajo personal, a la propiedad privada, capitalista, basada en la explotación del trabajo ajeno, se restringía a los países de Europa occidental, en los que se trataba de transformar una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. “En el caso de los campesinos rusos —seguía— habría por el contrario que transformar su propiedad comunal en propiedad privada.” Y concluía: “el análisis ofrecido en *El Capital* no propone razones en favor ni en contra de la vitalidad de la comuna agraria, pero el estudio especial que he hecho de ella (...) me convenció de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia” (cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo I, pp. 91-92).

Y en el prólogo de 1882 al *Manifiesto comunista*, MARX y ENGELS, después de recordar que en dicho texto se proponía como tarea la de “proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa”, se preguntaban si podría la comunidad rural rusa pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la propiedad comunista. Y consideraban que la “única respuesta” que entonces podía darse a la cuestión era la siguiente: “si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista” (MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, tomo I, p. 14, Progreso, Moscú, 1971).

180 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 507.

181 Cfr. LICHTHEIM, G., ob. cit., p. 197.

precedentes históricos—*posible*. Si la inevitable evolución se convierte en revolución, la falta sería no sólo de las clases dominantes, sino también de la clase obrera. Toda concesión pacífica de los primeros les ha sido arrebatada por “presión externa”. Su acción se acompasaba a esa presión y si ésta se ha ido debilitando cada vez más, se debe sólo a que la clase obrera no sabe cómo ejercer su poder y hacer uso de sus libertades, cosas ambas que posee legalmente.”¹⁸².

Volviendo a la *Crítica del programa de Gotha*, creo que se puede decir que, en este escrito, Marx adoptaba una postura ampliamente favorable hacia los derechos humanos o, más exactamente, una postura que mostraba la necesidad de su profundización. Y esto no resulta negado por el hecho de que manifestase también una actitud de desprecio hacia los puntos del Programa que calificaba despectivamente de “letanía democrática” (sufragio universal, legislación directa, Derecho popular, milicia del pueblo, etc.). Con ello no trataba de justificar la eliminación de la democracia, sino la necesidad de su profundización. Concretamente, la crítica de Marx se basaba, por una parte, en que estas reivindicaciones democráticas las consideraba insuficientes, ya que “cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya realizadas”¹⁸³ —y ponía los ejemplos de Suiza y los Estados Unidos—; y, por otra parte, en que las reivindicaciones de los redactores del Programa eran incongruentes, ya que “todas estas lindas menudencias tienen por base el reconocimiento de la llamada soberanía del pueblo, y (...) por tanto, sólo caben en una república democrática”¹⁸⁴ —exigencia que no aparecía contemplada en el Programa— pero no en el Estado prusiano. Es decir, es la insuficiencia e inadecuación a la realidad, pero no los derechos humanos en sí mismos considerados, lo que Marx criticaba en este caso.

Así, con respecto a la “educación popular igual”, Marx se preguntaba si en la sociedad de aquel momento la educación podía ser igual para todas las clases. Sobre la “instrucción gratuita”, aparte de considerar que ya existía en algunos Estados, criticaba la gratuidad de la instrucción media, e igualmente la gratuidad de la justicia que,

182 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 511.

183 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 23.

184 *Ibidem*.

en las condiciones de la época, sólo podía favorecer a las clases burguesas¹⁸⁵. Rechazaba la “educación popular a cargo del Estado” pues entendía que “lo que hay que hacer es substraer la escuela a toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia”¹⁸⁶ determinando las condiciones, las materias, etc., y velando por el cumplimiento mediante inspectores del Estado. La “libertad de ciencia” le parecía superflua, puesto que ya existía. La jornada “normal” de trabajo era, en su opinión, algo sumamente vago. La “prohibición general del trabajo infantil” la consideraba “incompatible con la existencia de la gran industria y, por tanto, un piadoso deseo, pero nada más”; y añadía: “el poner en práctica esta prohibición —suponiendo que fuese factible— sería reaccionario, ya que (...) la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual”¹⁸⁷. Mientras que la “reglamentación del trabajo en las prisiones” era una “mezquina reivindicación”, pues “debió proclamarse claramente que no se quería (...) ver tratados a los delincuentes comunes como a bestias, y, sobre todo, que no se les quería privar de su único medio de corregirse: el trabajo productivo. Era —concluía— lo menos que podía esperarse de socialistas”¹⁸⁸.

Por otro lado, comentando el punto del Programa en el que se establecía la “restricción del trabajo femenino” escribía que “sólo puede equivaler a la prohibición del trabajo de la mujer en las ramas de producción que sean especialmente nocivas para el organismo femenino o inconvenientes, desde el punto de vista moral, para este sexo”¹⁸⁹. Con ello, Marx —aunque iba mas allá que los redactores del Programa— no parecía desprenderse del todo de ciertos resabios machistas (¿qué puede querer decir trabajos inconvenientes para la mujer “desde el punto de vista moral”? y propios de una moral “burguesa” en el peor sentido de la expresión, que afloran también en algunos episodios de su biografía. Todo el mundo es —inevitable— hijo de su tiempo.

185 El argumento de Marx sería de interesante aplicación a la discusión actual en España sobre la gratuidad de la universidad.

186 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 25. 187 *Ibidem*, p. 26.

187 *Ibidem*, p. 26.

188 *Ibidem*, p. 27.

189 *Ibidem*, p. 26.

En 1851, cuando nació Frederick, hijo natural de Marx y de la criada de la casa, Helene Demuth, Engels tuvo que aceptar la paternidad para evitarle a su amigo —que no tuvo prácticamente ninguna relación con su hijo que llevó el apellido de la madre— una desagradable situación. Sólo una vez —durante su larga amistad— Engels hubo de hacerle un reproche a Marx, en 1863, motivado por la fría acogida de este último ante la noticia de la muerte de Mary Burns, la compañera de Engels —a comienzos de 1848, la mujer de Marx se había negado a ser presentada a Mary Burns¹⁹⁰. Y en la carta de disculpa de Marx a Engels, aquél escribía frases como éstas: “las mujeres están acostumbradas a pedir lo imposible”; “las mujeres son criaturas extravagantes, incluso las dotadas de gran inteligencia”¹⁹¹. En 1869, exponiendo los problemas de su economía doméstica, escribía también a Engels: “la estupidez de las mujeres saltó (...), ¡Las mujeres necesitan obviamente ser siempre controladas!”¹⁹². Respecto a las relaciones amorosas de sus hijas, la postura de Marx no parece haber sido tampoco demasiado abierta. En agosto de 1866, Lafargue —que estaba comprometido con Laura Marx— recibía del padre de ésta una carta recordándole lo impropio de “un comportamiento excesivamente íntimo”; “el verdadero amor —seguía Marx— se expresa en la contención del amante, el porte modesto, incluso en la timidez hacia la mujer adorada”, y le acababa pidiendo garantías económicas sobre su futuro¹⁹³. Y a su hija Eleanor, llegó a prohibirla verse con Lissagaray, con el que aquélla mantenía relaciones. En fin, en sus interesantes contestaciones a un juego de sociedad de moda por los años sesenta, Marx respondía que su virtud favorita en el hombre era la fuerza, y en la mujer... la debilidad¹⁹⁴.

Siguiendo —y para acabar— con el análisis que Marx hacía del Programa de Gotha, es interesante recoger su opinión sobre la “libertad de conciencia”. Para Marx, el Partido Obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado su convicción de que “la libertad de conciencia” burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad*

190 Cfr. McLELLAN, D., p. 208.

191 Cfr. *Ibidem*, p. 383.

192 Cfr. *Ibidem*, p. 411.

193 Cfr. *Ibidem*, p. 412.

194 Cfr. *Ibidem*, p. 525-526; y RUBEL, M., ob., cit., tomo I, p. 96.

de conciencia religiosa, mientras que él aspira, por el contrario, a liberar la conciencia de todo fantasma religioso”¹⁹⁵. Con ello se continuaba su actitud de crítica radical a la religión que había mantenido desde sus primeras obras, si bien ahora —y aunque no afecte propiamente a su concepción de la religión— con un cambio de gran importancia: Marx siempre consideró, en efecto, a la religión como una forma de conciencia necesariamente ideológica; la religión era siempre, y necesariamente, alienación —su postura al respecto no fue nada ambigua— por lo que sólo cabía plantear su superación, su eliminación. Sin embargo, en relación con el Estado y el Derecho Marx parece haber fluctuado desde una primera etapa en que los equiparaba con la religión (y de ahí que propugnase la necesidad de su superación y eliminación, incluyendo los derechos humanos) hasta esta última en la que ya no aparecen —al menos no sin matices— como formas de la alienación humana. Los derechos humanos pueden, de esta forma, contemplarse desde una perspectiva más positiva y, concretamente, puede plantearse su supervivencia en la sociedad comunista, si bien bajo formas profundamente renovadas.

En 1875, Engels escribía el *Anti-Dühring* que desempeñó un importante papel en la popularización de la filosofía marxista; Marx sólo tuvo en esta obra una participación escasísima. El libro se dirigía a combatir las ideas de E. Dühring, profesor de la Universidad de Berlín, ciego, y cuyo radicalismo político le había dado una gran popularidad en Berlín, especialmente entre los socialistas. A propósito de Dühring, en una carta a Sorge de 1877, Marx volvía a mostrarse crítico ante el empleo de expresiones como “justicia” o “igualdad”: “Un espíritu corrompido se está dejando sentir en nuestro partido en Alemania, no tanto entre las masas cuanto entre los líderes (clase superior y “obreros”). El compromiso con los lassalleanos ha conducido a un compromiso con otros elementos también a medio camino: en Berlín (al igual que pasó con Most) con Dühring y sus admiradores, pero también con toda una pandilla de estudiantes inmaduros y doctores diplomados supersabios que quieren dar al socialismo una orientación “superior, idealista”, es decir, reemplazar su base materialista (que exige un serio estudio objetivo a todo quien trate de hacer uso de ella) por la moderna mitología con sus dioses de la Justicia, la Igualdad y

la Fraternidad.”¹⁹⁶. Y en 1878, comentando la actuación del Partido Obrero alemán, seguía hablando del “cretinismo parlamentario” de quienes “se creen por encima de toda crítica y truenan contra ella como si fuese un delito de lesa majestad”¹⁹⁷.

Marx todavía tuvo una última oportunidad de pronunciarse —aunque muy veladamente— sobre la cuestión de los derechos humanos. En Francia, después de la terrible represión desencadenada contra la Comuna, el movimiento obrero había vuelto a resurgir y se había organizado bajo la forma de un partido socialista nacional. En 1880, su líder, Jules Guesde, se desplazó a Londres para discutir con Marx, Engels y Lafargue un programa electoral. Marx rechazó entonces vivamente la propuesta de Guesde de reivindicar un salario mínimo: “si el proletariado francés —argumentaba— es tan infantil que necesita tal cebo, en tal caso no vale la pena sacar ningún programa”¹⁹⁸. Sin embargo, en el preámbulo que Marx escribió para el “programa mínimo” bajo el cual el partido se presentaría a las elecciones, se daba una gran importancia a las libertades democráticas, y en especial al derecho de sufragio. El documento estaba encabezado por la consideración de que “la emancipación de la clase productiva es la de todos los seres humanos sin distinción de sexo ni de raza” y de que “los productores no podrán ser libres hasta que tengan en su poder los medios de producción (tierra, fábricas, barcos, créditos, etc.)”. Dichos medios de producción —añadía— “sólo pueden pertenecerles mediante dos formas: 1. La forma individual, que nunca existió como hecho generalizado, a la que el progreso industrial elimina cada vez más; 2. la forma colectiva, cuyos elementos materiales e intelectuales están constituidos por el propio desarrollo de la clase capitalista”. Además, ésta apropiación colectiva sólo podía surgir de la acción revolucionaria de la clase productiva —o proletariado— organizada como partido político específico, por lo que Marx concluía que “tal organización debe ser procurada por todos los medios de que dispone el proletariado, incluido el sufragio universal, que así se transforma, de instrumento para el engaño que fue hasta ahora, en instrumento de liberación”¹⁹⁹.

196 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., pp. 500-501.

197 Cfr. MEHRING, F, ob. cit., p. 532.

198 Cfr. McLELLAN, D., ob. cit., p. 509.

199 Cfr. RUBEL, M., ob. cit., tomo II, p. 89.

195 MARX, K. *Crítica del Programa de Gotha*, ob. cit., p. 25.

5

CONCLUSIÓN: LA CRÍTICA DE MARX A LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS OTRAS CRÍTICAS

En 1883, el mismo año en que muere Marx, publicaba NIETZSCHE su obra *Así habló Zaratustra* en la que proseguía su crítica de la “igualdad” y la “justicia”. En el capítulo “De las tarántulas”, Nietzsche llamaba así a los “predicadores de la igualdad”, a los que calificaba también de “vengativos escondidos”. “Por eso —escribía— desgarró vuestra tela, para que vuestra rabia os induzca a salir de vuestras cavernas de mentiras, y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra “justicia”.¹ “Vosotros, predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos la “igualdad”: ¡vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud!”². Y añadía poco después: “Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a *mí* la justicia me dice así: “los hombres no son iguales”. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!”³.

Dos años antes, en *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Nietzsche había denunciado la igualdad de derechos como algo que atentaba contra la esencia misma de la vida que era desigualdad y lucha por el poder⁴. Y en *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos*, después de descalificar el lema de justicia que el socialismo escribía en su bandera, como una concesión a la moral del resentimiento judeocristiana —la reforma de la sociedad no era cuestión de principios, sino de fuerza— había negado explícitamente los derechos humanos: “En el estado de naturaleza no rige el principio de equidad, sino que decide la fuerza. Los socialistas, al pedir la revolución social, apelan a la fuerza. Sólo cuando los representantes de la sociedad futura lleguen a constituir una fuerza igual que la de los que defienden el orden antiguo puede llegarse a un pacto y sobre la base de ese pacto construir un orden justo. Pero no hay derechos del hombre”⁵.

Entre Marx y Nietzsche se dan, desde luego, analogías sorprendentes. En ambos hay un mensaje de liberación del hombre, de potenciación de su dimensión creadora, y una actitud de “sospecha” frente a los valores establecidos: morales, jurídicos, religiosos, etc. Así, frente a la conciencia del pecado y a la actitud de doblegamiento que para ambos significó el cristianismo, opondrán la actitud de los héroes griegos, y en particular el mito de Prometeo. Al igual que ocurría en Marx, la crítica de Nietzsche a la igualdad y la justicia —y, por lo tanto, a la ideología de los derechos humanos— era una consecuencia de la crítica a la religión; concretamente, en el caso de Nietzsche, de “la muerte de Dios”:

“Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando “¡todos somos iguales!”

“Vosotros hombres superiores, —así dice la plebe parpadeando— no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios todos somos iguales!”

1 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de A. SÁNCHEZ PASCUAL, p. 151, Alianza Editorial, Madrid, segunda edición, 1973.

2 *Ibidem*, p. 152.

3 *Ibidem*, p. 153.

4 Cfr. BALLESTEROS, J. “Nietzsche: la ética del desarraigo y del juego”. En: *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del prof. J. Corts Grau*, tomo I, p. 24, Universidad de Valencia, 1977.

5 Tomado de SAVATER, F. *Conocer Nietzsche y su obra*, p. 135, Dopesa, Barcelona, tercera edición, 1979.

“¡Ante Dios! Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!”⁶.

Sin embargo, las consecuencias que ambos extrajeron de la crítica a la religión —que, en el caso de Nietzsche, era más bien crítica del monoteísmo, pues su actitud parecía ser compatible con el politeísmo diferían también en aspectos esenciales. En opinión de Marx, el mecanismo religioso de la separación entre el “más allá” y el “más acá” servía para justificar el establecimiento de desigualdades en el “más acá”, en la sociedad civil, que debían abolirse. Para Nietzsche, por el contrario, la religión —el cristianismo— al defender la igualdad de todos los hombres ante Dios, en el “más allá”, fomentaba también la igualdad en el “más acá”; pero su mensaje consistirá, precisamente, en sostener que los hombres *son y deben ser* desiguales.

En este sentido, podría decirse que la crítica de Nietzsche a los derechos humanos era mucho más extrema que la de Marx. Si este se oponía a las ideas de justicia, libertad, igualdad o bien común, era por considerarlas puramente abstractas, falsas, encubridoras precisamente de la injusticia, la falta de libertad, etc. Pero en el fondo, y con todas sus ambigüedades, el mensaje de Marx sigue siendo un mensaje *moral* que se sitúa dentro de la tradición del pensamiento occidental, racionalista y crítico. Por el contrario, la “subversión” de los valores morales que lleva a cabo Nietzsche implica algo más, significa situarse “más allá” de la moral y de los hombres. Por eso, frente al “¡qué me importan las necesidades de los hombres!” del capítulo “El grito de socorro” de *Así hablo Zaratustra*⁷ cabría oponer la que Marx consideró como su máxima favorita: “Nada humano me es ajeno.”

Consecuentemente, la justificación de la violencia por uno y otro tiene también un significado muy diferente. En Marx, la violencia se justifica precisamente en cuanto vía para acabar con la violencia del sistema y para establecer un nuevo tipo de sociedad que, al no basarse ya en el conflicto, en el antagonismo social, no necesitaría tampoco hacer uso de la violencia. En Nietzsche, la

violencia se justifica en sí misma, pues la vida no es sino violencia, voluntad de poder: “Hablar en sí de lo justo y de lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente “injusto” desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.”⁸.

Y lo mismo ocurre en relación con el Derecho y el Estado. En el capítulo “Del nuevo ídolo”, de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche calificaba al Estado como el “más frío de todos los monstruos fríos”, el lugar “en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos”, donde “el lento suicidio de todos se llama “la vida”⁹, y planteaba, como lo había hecho Marx, la necesidad de su desaparición: “Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el Estado *acaba*, imirad allí hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?”¹⁰. La crítica de Nietzsche se efectuaba, por tanto, desde un proyecto —el superhombre— individualista o, en todo caso, destinado a unos pocos. Para Marx, por el contrario, el agente del proyecto socialista era el proletariado, la clase más numerosa de la sociedad —la clase universal—, y su destinatario, toda la humanidad.

Los ejemplos de Nietzsche o la Iglesia católica —a los que se ha aludido en este libro en diversos momentos— muestran que Marx estuvo muy lejos de constituir, en su época, una excepción al manifestar una actitud crítica frente a los derechos humanos. Ello no obstante, la originalidad de su postura es innegable. La crítica de Marx no tiene —como hemos visto— nada que ver con la actitud reaccionaria y egoísta de quienes simplemente temían que el logro de los derechos humanos —el paso del antiguo al nuevo régimen— significara la pérdida de sus privilegios; ni tampoco mucho que ver con la actitud de quienes —como Bentham— sólo tenían reproches técnicos y metodológicos —pero no de fondo— que

6 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 382.

7 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 327.

8 NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Introd., trad. y notas de A. SÁNCHEZ PASCUAL, pp. 86-87, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

9 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 82, 83 y 84.

10 *Ibidem*, p. 85.

oponer a las Declaraciones de derechos. Y por otro lado, se distingue también muy claramente de quienes como Nietzsche —o Bakunin— no dejaban realmente ningún lugar para los derechos humanos, entendidos como libertades ejercitables dentro del Estado y a través del Derecho. Frente a los primeros, Marx desarrolla un proyecto radicalmente nuevo de sociedad en el que, si no hay lugar para los derechos humanos, es precisamente por el carácter insuficiente, limitado, de estos. Y a diferencia de los segundos, la concepción *dialéctica* —tan distinta de la idea nietzscheana del “eterno retorno”— lleva a plantear los cambios sociales como un proceso de desarrollo y superación a partir de la propia realidad; los derechos humanos —como productos del sistema burgués— no pueden eliminarse sin más, sino que deberán *desarrollarse* hasta llegar acaso a su definitiva superación.

Sin embargo —y quizás como consecuencia de lo anterior— la propia concepción de Marx sobre los derechos humanos contiene una cierta dosis de ambigüedad. Al mostrar las conexiones existentes entre las ideas de libertad e igualdad de todos los hombres y las propias necesidades del sistema capitalista, Marx daba una explicación materialista —no idealista— a la ideología de los derechos humanos y ponía de manifiesto el carácter histórico —no metafísico— de dicho concepto. Por otro lado, Marx se dio cuenta de que los derechos humanos, las libertades burguesas, eran una de las principales contradicciones generadas por el capitalismo¹¹ y de que su desarrollo y realización podían hacer de ellos una palanca fundamental para acabar con el propio sistema capitalista. Pero no los consideró nunca como fines en sí mismos; no les atribuyó un valor propiamente ético, sino puramente político, instrumental.

Aparte de otras circunstancias propias de la época, la psicología de Marx, su talante personal, intransigente y autoritario, no debía predisponerle en favor de la ideología de los derechos humanos, cuya base siempre ha sido la tolerancia. La biografía de Marx es, en cierto modo, una sucesión de “rupturas”, y no sólo teóricas, sino también personales, con respecto a las cuales no fue precisamente “inocente”: primero con B. Bauer, luego con Ruge,

con Proudhon, con Lasalle, con Bakunin, etc; y si en su vida hay una gran amistad, parece claro que ello fue posible por la actitud sumisa mostrada siempre por Engels. Sus juicios sobre los hombres no se caracterizaron precisamente por su generosidad. Baste como ejemplo de esto último —entre muchos otros, algunos recogidos en las páginas anteriores— la descripción que hacía al final de su vida de K. Kautsky: “una mediocridad de corto aliento, demasiado avisado (tiene sólo veintiséis años), diligente en cierto sentido, se ocupa de estadísticas, pero no saca nada inteligente de ellas, perteneciente por naturaleza a la tribu de los filisteos”¹².

De todas formas, lo verdaderamente importante en mi opinión —como ya lo indicaba en la *Introducción*— es darse cuenta de la inadecuación de muchos de los conceptos básicos de Marx —y del marxismo— para explicar algunos de los aspectos centrales de las sociedades actuales y para asumir una postura de defensa incondicionada de los derechos humanos. Son, por otro lado, objeciones planteadas, en algunos casos, desde hace no poco tiempo.

Por ejemplo, la tesis de la extinción del Estado y del Derecho que condicionó tan negativamente su postura frente a los derechos humanos y de la que Marx sólo logró desprenderse —y no muy claramente— en sus últimos escritos resulta hoy, no sólo insostenible, sino sencillamente carente de actualidad¹³, salvo quizás para los marxistas ignorantes de que, sin ir más lejos, Kautsky ya había prescindido de ella; por otro lado, semejante tesis obedece a un tipo de pensamiento que podría llamarse “religioso”, al igual que ocurre —al menos, en parte— con la concepción marxiana de la historia y del hombre. La creencia en la necesidad objetiva, “científica”, del socialismo, sólo atenuada en sus últimos escritos, parece descansar en una verdadera mística del progreso y de la ciencia más propia también del siglo XIX que del actual; dicha creencia —criticada ya en su momento por Berstein— tiene mucho que ver con el papel subordinado que juega la ética en las obras de Marx y es un auténtico obstáculo para la aceptación de un verdadero pluralismo moral. La tesis de la separación entre la sociedad civil y el Estado

11 Cfr. TIERNO GALVÁN, E. “Ética y derechos humanos”. En: *Triunfo*, N.º 677, de 1-I-1976.

12 Cfr. MCLELLAN, ob. cit., p. 504.

13 Cfr. BOBBIO, N. “Democracia representativa y teoría marxista del Estado”. En: *Sistema*, N.º 16, p. 6, enero, 1977.

político o, dicho con otros términos: el esquema base-superestructura, parece inadecuado —así lo han señalado “neomarxista” como Offe u O’Connor¹⁴— como categoría para explicar las sociedades industriales avanzadas en las que el sistema político —el Estado— no se limita a garantizar desde el exterior las condiciones de la acumulación capitalista, sino que organiza, programa y controla el desarrollo económico. Y otro tanto ocurre con el Derecho, en cuanto instrumento que utiliza el Estado contemporáneo para controlar y dirigir dicho proceso económico, desarrollando “nuevas” funciones de estímulo y de promoción que, en cierto modo, son la antítesis de la clásica función represiva-garantista de los sistemas jurídicos del liberalismo¹⁵. Dicho de otra forma, una de las objeciones principales que el Marx maduro dirigía contra el Derecho en general y contra los derechos humanos en particular: su ubicación en la esfera de la distribución —y no en la de la producción económica— parece haber dejado, sencillamente, de tener vigencia. La tesis de la dictadura del proletariado que, finalmente, ha dejado de estar de moda entre los marxistas después (le mucho —demasiado— tiempo, había sido ya descartada, por ejemplo, por Berstein, a finales del XIX. La idea de que todos los conflictos sociales —o, al menos, los conflictos históricamente importantes— pueden reducirse a conflictos de clase, es de una importancia enorme, pero no parece que pueda aceptarse sin restricciones, aún dejando de lado la dificultad de definir con precisión lo que sea una “clase social”. La cuestión de la propiedad de los medios de producción no parece tener hoy la importancia totalmente decisiva que Marx la atribuía: las desigualdades sociales —y, por tanto, los conflictos sociales— no parecen producirse exclusivamente —al menos en las sociedades de capitalismo avanzado— en el confín que separa a los propietarios de los medios de producción y a los propietarios de la fuerza de trabajo, sino que obedecen a una estrategia compleja que no presenta necesariamente una conexión directa con la posición de los sujetos en el proceso productivo¹⁶.

14 Cfr. ZOLO, D. *I marxisti e lo Stato*, ob. cit., pp. XLIX y ss.

15 Cfr. BOBBIO, N. “El análisis funcional del Derecho: tendencias y problemas”. En: *Contribución a la teoría del Derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1980.

16 Cfr. ZOLO, D. *I marxisti e lo Stato*, ob. cit., p. LI y ss. Con ello no se quiere decir que en la sociedad capitalista se esté produciendo una decadencia de la clase capitalista en favor de la nueva clase de los burócratas del poder económico,

Prueba de ello podría ser que en las Declaraciones de derechos de los países capitalistas (ejemplo: la Constitución española de 1978) el derecho de propiedad privada no tiene ya el carácter sagrado y fundamental de otros tiempos. En fin, Marx tampoco parece haber tenido muy en cuenta el valor de los “medios de producción” de naturaleza esencialmente intelectual que, en la sociedad actual, han adquirido una importancia decisiva¹⁷.

Si, como pensador, la enorme importancia de Marx consiste en haber logrado una síntesis de la economía política inglesa, la teoría política francesa y la filosofía alemana, en el plano de la motivaciones éticas, lo que me parece más importante es la radicalidad de su actitud, su decisión de llevar a cabo un cambio profundo en la sociedad. Seguramente esto es lo que explica que se hayan podido basar en él, por ejemplo, movimientos nacionalistas y feministas, a pesar de que —como hemos visto— Marx mantuvo una postura más bien ambigua de cara al problema de las nacionalidades y no demostró ningún especial interés por el movimiento feminista¹⁸, a diferencia de lo que, en su época, hacían los saintsimonianos en Francia o J. Stuart Mili en Inglaterra.

Concluyendo: la insuficiencia de la postura de Marx en relación con los derechos humanos se debe, en mi opinión, a que sólo se interesó por ellos y los defendió por razones políticas, no éticas. No vio en ellos cuestiones de principio, sino de oportunidad.

Por eso, si se quiere defender esta última postura, si se parte de la consideración de los derechos humanos como exigencias éticas —aunque también políticas—, creo que la actitud más congruente no consiste en seguir declarándose marxista, ni —mucho menos anti-marxista, sino, sencillamente, no-marxista, aunque uno pueda sentirse —como es mi caso— dentro de una tradición de pensamiento y de acción en la que Marx constituye un hito fundamental.

al disociarse la propiedad de la riqueza, del control de la misma —el control económico— (cfr. GALGANO, F. *Las instituciones de la economía capitalista. Sociedad anónima, Estado y clases sociales*, prólogo de M. BROSETA, F. TORRES, Valencia, 1980).

17 Cfr. CAPELLA, J. R. “Sobre la burocratización del mundo”. En: *Mientras Tanto*, N.º 3, pp. 36 y ss.

18 Su actitud no tiene, en todo caso, nada que ver con la de Nietzsche (cfr. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., Capítulo “De las mujeres viejas y jóvenes”).

*Se terminó de imprimir, en los talleres
de **Grández Gráficos** S.A.C.
el mes de marzo de 2008,
por encargo de Palestra Editores S.A.C.
www.grandezgraficos.com
Teléf.:(511)531-4658*