

DERECHOS INDIVIDUALES Y EMANCIPACIÓN POLÍTICA: SENTIDO Y VIGENCIA DE LA CRÍTICA DE MARX

INDIVIDUAL RIGHTS AND POLITICAL EMANCIPATION: MEANING AND STRENGTH OF MARX'S CRITIQUE

Pablo Scotto Benito*

RESUMEN: Marx lleva a cabo dos críticas a los derechos. Por un lado, muestra las limitaciones emancipatorias de los derechos *de ciudadanía*, resultado de la (no reconocida) subordinación del Estado con respecto a la sociedad civil. Por otro, desvela el egoísmo que se esconde detrás de los llamados derechos *humanos* (libertad, propiedad, igualdad y seguridad), los cuales son en realidad una forma de naturalizar la forma de vida de la sociedad burguesa. Termina por relacionar una crítica con otra, señalando que la emancipación política (el reconocimiento de los derechos de ciudadanía) y el egoísmo sin trabas de la sociedad civil (sancionado a través de los derechos humanos) son dos procesos que tienen lugar *a la vez*, en el momento en que el ascenso de la burguesía rompe con los mecanismos de la vieja sociedad feudal.

ABSTRACT: *Marx carries out two critiques of rights. On the one hand, he shows the emancipatory limitations of citizenship rights, resulting from the (unrecognized) subordination of the State in relation to civil society. On the other hand, he reveals the selfishness that hides behind the so-called human rights (liberty, property, equality and security), which are actually a form of naturalizing bourgeois society lifestyle. He ends up connecting this two critiques, noting that political emancipation (the recognition of citizenship rights) and unfettered selfishness of civil society (sanctioned through human rights) are two processes taking place simultaneously, at the moment when the bourgeoisie social climbing breaks with the mechanisms of old feudal society.*

PALABRAS CLAVE: Marx, crítica, derechos humanos, ciudadanía, emancipación.

KEYWORDS: *Marx, critique, human rights, citizenship, emancipation.*

Fecha de recepción: 31/01/2016

Fecha de aceptación: 14/04/2016

doi: <https://doi.org/10.20318/universitas.2017.3745>

* Investigador predoctoral en formación, Universitat de Barcelona. E-mail: pablo.scotto.benito@ub.edu

Para analizar qué es exactamente lo que critica Marx cuando arremete contra los derechos humanos, creo que lo más conveniente es dirigir la atención al ensayo *Sobre la cuestión judía* (1843). Si bien es cierto que se pueden encontrar referencias a los derechos, generalmente de carácter crítico, en otras obras de Marx (tanto anteriores como posteriores), me limitaré a comentar el texto señalado. La razón de esta elección es doble. Por un lado, las ideas que aparecen en *Sobre la cuestión judía* constituyen la reflexión marxiana acerca de los derechos más “significativa” (pues forma parte del hilo argumental principal del texto) y “acabada” (pues se trata de una obra concebida para su publicación, a diferencia de otras de la misma época). Todo ello al margen de que (es necesario advertirlo) los derechos ocupen un lugar marginal en su producción teórica. Por otro lado, esta reflexión se encuentra en consonancia con obras posteriores, en lo referente tanto a la cuestión específica de los derechos como a la naturaleza del Estado Moderno, que es el asunto que ocupa predominantemente la atención de Marx desde 1843 —cuando escribe la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*— hasta 1845 —cuando elabora, junto con Engels, *La ideología alemana*, obra en la que adquieren mayor relevancia otras ideas, fruto del estudio de la “economía política”—. En definitiva: ocuparse de otros textos aportaría pocos matices de contenido adicionales y requería, en cambio, una exposición mucho más larga, que al intentar condensarse en un artículo se volvería farragosa. Se trata de una vía, además, que ya ha sido explorada en forma de libro.¹

La “cuestión judía” se refiere al problema de cómo pueden emanciparse políticamente los judíos alemanes, esto es, cómo pueden acceder a la ciudadanía plena, que les es negada por el Estado confesional cristiano. Se trata de un debate que se remonta, en el caso alemán, a finales del siglo XVIII, pero que se intensifica de forma notable a principios de la década de 1840.² El ensayo de Marx se presenta como una respuesta al planteamiento que de esta cuestión había hecho Bruno Bauer, si bien hay que precisar lo siguiente: en sentido estricto, el texto no constituye una contestación a Bauer; de hecho, la réplica parece casi una excusa que Marx utiliza para ocuparse de los asuntos que realmente le interesan, “reconstruyendo”, para este fin, las genuinas preocupaciones bauerianas, centradas en la naturaleza del judaísmo y de los judíos.³ En cualquier caso, para Marx, la posición de Bauer puede resumirse como sigue:

«El Estado cristiano no puede, por su naturaleza y condición, emancipar a los judíos; pero además —añade Bauer—, el judío no puede por su condición y naturaleza ser emancipado. Mientras el Estado siga

¹ Véase M. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983; C. EYMAR, *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1987.

² D. LEOPOLD, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, trad. de J. Blasco Castiñeyra, Akal, Madrid, 2012, p. 119.

³ D. LEOPOLD, *El joven Karl Marx, cit.*, p. 144.

siendo cristiano y el judío judío serán ambos igualmente incapaces tanto de otorgar la emancipación como de recibirla». ⁴

Bauer critica la pretensión de los judíos, porque piden al Estado cristiano que abandone su prejuicio religioso cuando ellos mismos quieren conservar el suyo; no tienen en cuenta que tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes de poder emancipar a otros. Marx, en cambio, considera que las exigencias de Bauer son excesivas. Su respuesta es errada, porque pide al judío que primero logre la *emancipación humana* antes de poder aspirar a la *emancipación política*; y porque pide al Estado que se libere de forma plena antes de poder otorgar derechos. Como diría Quine, Bauer pone “la carreta delante de los bueyes”.

Antes de continuar, es preciso clarificar lo siguiente: ¿qué es lo que significa la metáfora de la “emancipación”? Marx entiende la emancipación humana en un sentido ilustrado, como la salida del hombre de su “minoría de edad”. ⁵ Se trata de una liberación de la dominación, un rechazo de toda tutela —sea esta violenta o paternalista—, que requiere a su vez la superación de aquellas situaciones que impiden dicha liberación (como la miseria, la ignorancia o la enfermedad). La emancipación humana se corresponde, pues, con la capacidad de autodeterminación o capacidad para la autonomía, es decir, con la *libertad*. Esta emancipación plena, señala Marx, no debe confundirse con la emancipación política, con el reconocimiento de una serie de derechos de ciudadanía por parte del Estado (que es a lo que aspiran los judíos).

«El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*». ⁶

Una vez hecha esta precisión, Marx se sirve de ella para ir más allá de la “cuestión judía”, tratando desde esta perspectiva cuestiones más generales. Como aquí no se trata de hacer un comentario de texto, sino más bien de analizar la crítica de Marx a los derechos humanos, dejaremos un poco de lado las reflexiones que se escapan de esta temática, señaladamente aquellas acerca de la religión y el dinero. En cualquier caso, resultaría inadecuado ocuparse directamente de los derechos. Antes hay que pensar debidamente la forma en que Marx concibe la naturaleza del Estado Moderno. La lucidez con la que Marx clarifica la relación entre derechos individuales y Estado, mostrando en qué sentido se necesitan mutuamente, es precisamente el punto central de su crítica.

⁴ K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, en B. BAUER y K. MARX, *La Cuestión Judía*, trad. de R. Jaramillo, Anthropos, Barcelona, 2009 [1843], p. 128.

⁵ I. KANT, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *Id.*, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2004 [1784], p. 83.

⁶ K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, *cit.*, p. 134.

1.- LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

La consolidación del sistema capitalista en la Época Moderna trae consigo una progresiva ampliación del ámbito de lo comercializable, con la correlativa disminución del campo de aquello que no puede ser comprado ni vendido. Al mismo tiempo que tiene lugar esta transformación, se desarrollan los Estados Modernos, que rompen con las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen. Paradójicamente, la progresiva mercantilización de diversas esferas de la vida social viene acompañada de la creación de una serie de instituciones en las que rige una lógica diferente, una lógica "ciudadana", la cual está basada en los principios de la soberanía popular y los derechos fundamentales (sustraídos, por definición, del ámbito del mercado).

Desde una perspectiva socialista, existen dos posibles lecturas de este proceso, que en último término da lugar a los Estados de Derecho actuales. Para algunos, se trata de una vía de emancipación social, incompleta por el momento. Según esta postura, los principios proclamados en los ciclos revolucionarios iniciados a finales del XVIII, modificados profundamente por las luchas populares, han permitido ciertos avances, aunque estos sean limitados y estén siempre sujetos a retrocesos. La peor versión de esta posición consiste en defender la existencia de una suerte de desarrollo lineal que, partiendo desde unos principios supuestamente "liberales", desembocaría de un modo *quasi* natural en el algo similar al "socialismo". Según esta postura simplificadora, el principio de la soberanía popular habría sido sucesivamente ampliado hasta evolucionar en el sufragio universal. Los derechos fundamentales, por su parte, habrían seguido una marcha progresiva e inexorable: primero los civiles y los políticos (primera generación), y posteriormente los sociales (segunda generación); la tarea sería, en la actualidad, llevar también a término los derechos relacionados con el medio ambiente, la paz o la tecnología (tercera generación).

Para otros, el Estado es, desde su mismo origen y en adelante, una estructura al servicio de la acumulación capitalista, pues responde principalmente a la necesidad de salvaguardar la propiedad, el llamado "orden público". Desde esta postura se suele señalar, además, que en los Estados Modernos cohabitan dos lógicas distintas pero complementarias para implementar este objetivo de pacificación social: por un lado, el imperio de la ley y el reconocimiento de unos derechos fundamentales a todos los ciudadanos; por el otro, una reserva de dominio político excepcional aplicable a los "enemigos" en caso de emergencia.⁷

La postura de Marx probablemente esté más cercana a esta segunda lectura, aunque es necesario hacer una serie de precisiones

⁷ G. AGAMBEN, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, trad. de F. Costa e I. Costa, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, p. 70.

a fin de evitar equívocos. Sería incorrecto decir, no cabe duda de ello, que para Marx el Estado (o la emancipación política) constituye una vía para la emancipación humana plena. Lo que Marx puso de manifiesto fue precisamente la necesidad de pensar el Estado como siendo dependiente de la sociedad civil, de las condiciones materiales de la vida social. Desde esta perspectiva, la emancipación humana solo es posible cambiando la sociedad civil, revirtiendo las relaciones de dominación que tienen lugar en su seno. Solo es posible, en definitiva, al margen del Estado o, de forma más precisa, pensando la lucha política como un complemento de la lucha social. Ahora bien: tampoco sería correcto afirmar que el Estado es para Marx un instrumento de dominación con existencia autónoma o que el Estado "es el mal". Precisamente porque depende en última instancia de la sociedad civil, el Estado está, en cierto sentido, "más allá del bien y del mal". Por decirlo con otras palabras: el Estado es una necesidad de la sociedad burguesa. La valoración acerca de su papel dependerá de cada momento en concreto: las más de las veces, el Estado producirá represión, miseria e insatisfacción; pero esto no es óbice para que, en otras ocasiones, pueda favorecer cierta emancipación de los individuos. Más allá de esto, la realización del ideal del Estado, su escisión de la sociedad civil, representa para Marx un importante paso adelante: es preferible a un Estado confesional o a un poder despótico.

«La emancipación política representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la fórmula última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual».⁸

Este progreso parcial consiste en que el Estado elimina las barreras que impiden la emancipación humana de un modo abstracto y limitado. "Elimina" la propiedad privada, por ejemplo, aboliendo el sufragio censitario. El fin de este privilegio es, por supuesto, una mejora sustancial con respecto a épocas anteriores, pero no es ni mucho menos la abolición de la propiedad privada de los medios de producción: la riqueza deja de ser un requisito para el derecho a elegir y ser elegido, pero esto no impide que los propietarios sigan manteniendo una posición de dominio. En definitiva: se reconoce a todos los individuos como miembros de la *misma* comunidad, pero de una comunidad que no está libre de relaciones de dominación.

«El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias de

⁸ K. MARX, "Sobre la cuestión judía", *cit.*, p. 138.

hecho, el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos». ⁹

La justicia del Estado se basa en la asunción de una injusticia previa. El Estado no solo es incapaz de anular las injusticias de la sociedad civil *de facto*, sino que además la idea misma de Estado y sus mecanismos de actuación únicamente cobran sentido cuando se contraponen a dichas injusticias, esto es, cuando se sitúan en un plano de superioridad con respecto a ellas, cuando se presentan como la moralidad que mira desde arriba a los diferentes particularismos. El problema es que esta superioridad es, en realidad, una ficción: el Estado, a pesar de su relativa autonomía, está en última instancia subordinado a las determinaciones materiales (como la propiedad privada) y espirituales (como la cultura y la religión) que ejerce sobre él la sociedad civil. La emancipación política del Estado es, pues, necesariamente una abstracción. Su subordinación a la sociedad civil no es un síntoma de incompletud o inacabamiento formativo, sino más bien su esencia constitutiva.

Se observa aquí con claridad cómo se están sentando las bases de la concepción materialista de la historia. Poco después, en *La sagrada familia* (1844), Marx afirmará que la sociedad burguesa es la base material del Estado Moderno del mismo modo en que la base material del Estado Antiguo es la esclavitud. Más allá de las deficiencias o simplificaciones que contenga esta aseveración en concreto, lo importante es lo que se está fraguando: una visión histórica del Estado, que permite entender las sucesivas metamorfosis del mismo como el resultado del desarrollo de las sociedades. Precisamente por esto, porque cada sociedad requiere unas formas organizativas diferentes, es posible concebir una comunidad en la que el Estado se vuelva obsoleto, devenga innecesario. Pero lo que interesa destacar ahora es la idea de que Estado Moderno y sociedad burguesa forman una unión indisoluble, y que el primero depende de la segunda.

Esta dependencia del Estado con respecto a la sociedad civil —que el primero intenta ocultar de forma ilusoria— es la que lleva a Marx a afirmar, en *La ideología alemana* (1845) o en la *Miseria de la filosofía* (1847), el carácter de clase del Estado. El marxismo posterior ha insistido mucho en esta función del Estado como instrumento de dominación de las clases dominantes, dejando más de lado la cuestión de su necesidad histórica. Esto ha supuesto caer en algunas simplificaciones. Insistir en el carácter represivo del Estado es necesario como *denuncia*, pero desde un punto de vista *teórico* es más interesante mostrar en qué sentido la violencia estatal (además de otras características suyas) responde a la forma en que se estructura la sociedad en su conjunto. La sociedad civil es tanto la *premisa* como el *fin* del Estado. Poner de manifiesto los *fines clasistas*

⁹ *Ibid.*, p. 136.

del Estado no debe hacer olvidar el asunto, prioritario desde un punto de vista lógico, de los *fundamentos históricos* del Estado, de su necesaria vinculación a un tipo concreto de sociedad. Ver más allá de la específica dominación de clase del Estado —esto es, la utilización de la maquinaria estatal por parte de la clase social dominante para satisfacer su propio interés—, permite advertir en qué sentido la propia naturaleza del mismo supone ya un impedimento para la emancipación de los individuos.

«El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños».¹⁰

La plenitud de la emancipación política, la realización acabada del Estado político, consiste precisamente en esta dualidad entre la vida genérica y la vida material, entre el Estado político y la sociedad burguesa. A nivel individual, esta emancipación política se expresa en la instauración del ciudadano: del mismo modo en que el Estado se presenta como el lugar de la moralidad, de la universalidad, frente a los particularismos de la sociedad civil, los ciudadanos (los individuos que conforman este Estado moral) se oponen a los individuos particulares, a los individuos tal y como actúan en la sociedad burguesa. Y de igual forma en que la emancipación política del Estado es necesariamente una emancipación incompleta, ilusoria, el ciudadano solo podrá liberarse de la dominación de un modo parcial y abstracto. Si el Estado no puede emanciparse, tampoco podrá emancipar a los individuos que lo conforman.

Esto, claro está, no afecta por igual a las clases dominantes que a las dominadas. No es lo mismo la *vida terrenal* del gran capitalista que la del trabajador asalariado. En consecuencia, la *vida política* de ambos es la misma únicamente en un sentido imaginario, *celestial*. El Estado se presenta así como un impedimento (o, si se quiere, como una estructura cómplice de un impedimento más profundo) para la emancipación humana del pobre, al tiempo que permite al rico moverse a sus anchas.

Seguramente se podría decir que la escisión entre el ciudadano y el individuo viviente impide la emancipación humana plena también a este último (al rico). En mi opinión, esto puede tener parte de verdad, pero quizás suponga llevar las cosas demasiado lejos. No cabe duda de que gran parte de la fuerza moral del ideal comunista reside precisamente en su *universalidad*, en el hecho de que promete

¹⁰ *Ibid.*, pp. 136-137.

beneficiar a todos, y no solo a quienes están peor en la actualidad: se aspira a una sociedad en la que nadie será *explotado* ni *explotador*, una sociedad de seres humanos libres. Una comunidad, además, en la que los valores personales y comunitarios se adecuarán a las necesidades humanas y no estarán, como sucede en la actualidad, limitados por prejuicios o por exigencias ajenas a la voluntad de las personas. Pero esto no debe llevar a sacralizar la emancipación humana de la que habla Marx, negando incluso el hecho de que el rico en la sociedad actual, en un principio (y hablando en términos generales), parece tener más fácil acercarse a ella que el pobre. De ahí, precisamente, la injusticia del presente.

Volviendo a lo que decíamos antes, se observa claramente que la separación entre la *vida terrenal* y la *vida política* responde al mismo patrón de funcionamiento que la religión, y tiene sus mismas consecuencias alienantes. Se trata de una de las muchas analogías entre religión y política que Marx establece a lo largo del texto, posiblemente influenciadas por la lectura de Maquiavelo y Rousseau:¹¹

«Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre».¹²

El hombre alienado de la sociedad burguesa —y esto vale (de nuevo con las precauciones necesarias) tanto para el burgués como para el trabajador—, el hombre que está separado de los demás hombres, imagina, igual que el hombre religioso, una vía de emancipación ilusoria, situada más allá de su vida real. Es más: este individuo no puede pensar otra vía de salvación, es su límite en el estado de cosas propio de la sociedad burguesa. El Estado es la única solución a los conflictos que parece *razonable* en una sociedad en la que rige la “guerra de todos contra todos” descrita por Hobbes. Sin transformar esas condiciones de vida, viene a decir Marx, el ciudadano solo podrá emanciparse de forma imaginaria.

2.- DOS EMANCIPACIONES POLÍTICAS

Antes de pasar al análisis de la crítica de Marx a los derechos humanos, es conveniente llamar la atención sobre lo siguiente: la emancipación política *del Estado* no es exactamente lo mismo que la emancipación política *del individuo*. En el primer caso, el *ideal* de la emancipación y su *efectividad* (aunque esta sea siempre parcial e ilusoria) coinciden: la emancipación política *consiste* en la clara

¹¹ D. LEOPOLD, *El joven Karl Marx, cit.*, pp. 164-165.

¹² K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, *cit.*, p. 143.

separación entre el Estado y la sociedad civil, entre lo público y lo privado. En el segundo caso, en cambio, hay que distinguir entre la *efectividad* (que la crítica de Marx pone de manifiesto) y el *ideal*. La emancipación política individual *consiste* en la separación entre el ciudadano y el ser humano. Sin embargo, el *ideal* de la emancipación política individual, tal y como es concebido por la filosofía burguesa (incluido Bauer), supone más bien la conversión del ser humano en ciudadano. Es aquí donde radica la contradicción: la Modernidad aspira a la emancipación plena a nivel individual (a la emancipación humana) al tiempo que piensa la emancipación social o colectiva de un modo parcial (como emancipación política). La emancipación política del Estado (la constitución de los Estados Modernos, separados de los particularismos religiosos de la sociedad civil) y la emancipación política de los individuos (la separación entre el ciudadano y el ser humano) son dos procesos de escisión que, dice Marx, se producen al mismo tiempo. Los ideales burgueses, en cambio, parecen querer *algo más* para el individuo. Veámoslo con un poco más de detalle.

El ideal de la emancipación política *del Estado* es la escisión misma: es el rechazo por parte del Estado de los “particularismos”, no la eliminación de los mismos. Cuando Marx afirma el carácter de clase del Estado, está revelando que la realización plena de este ideal resulta imposible desde un punto de vista material. Tal vez el Estado pueda escindirse de la religión, por ejemplo, pero la actuación “a su modo” de muchos otros particularismos de la sociedad civil (señaladamente los provenientes de la esfera económica) impedirá la efectiva autonomía de las dos esferas. En cualquier caso, esto no quita que, al menos parcialmente, la realización del ideal y el ideal mismo coincidan: el Estado aspira a tener un espacio propio y efectivamente lo tiene. El motivo de esta coincidencia, como muestra Marx, es que se trata de un ideal poco ambicioso. Con otras palabras: el ideal del Estado, su realización plena (consistente en su separación o escisión con respecto a los particularismos) no es realmente un ideal emancipatorio. Se trata de un ideal que no aspira realmente a la emancipación, sino más bien a la mera escisión abstracta, la cual, en el fondo, se traduce en complicidad, pues mirar para otro lado no es lo mismo que terminar con la dominación.

El ideal de la emancipación política *del individuo*, en cambio, ya no es solo imposible de realizar en la sociedad burguesa (pues el ciudadano, al igual que le sucedía al Estado, estará también sujeto por las condiciones materiales en las que se desarrolla su existencia), sino que además resulta contradictorio con los limitados ideales comunitarios burgueses. Esto es así, como ya hemos dicho, porque el ideal ya no es la escisión, sino más bien la transformación del hombre

en ciudadano, su “civilización”.¹³ Las pretensiones individuales de emancipación no vienen acompañadas de una emancipación colectiva, lo cual impide la emancipación individual en sí misma. Como veremos enseguida, la solución que la sociedad burguesa da a esta contradicción pasa de nuevo por una rebaja de las pretensiones emancipatorias, por la aceptación de la escisión entre el egoísmo del hombre y la moralidad del ciudadano como un límite infranqueable.

3.- LOS DERECHOS HUMANOS

Las características del ciudadano, los ideales a los que aspira, se concretan en una serie de derechos. Estos derechos de ciudadanía constituyen las exigencias morales a las que debe adecuarse el Estado que ha realizado la emancipación política. Como ya hemos señalado repetidamente, estos derechos reconocidos por el Estado y que constituyen la ciudadanía no son para Marx radicalmente emancipadores, pues coexisten y conviven con la dominación en la sociedad civil, en la vida real. Esto hay que entenderlo bien: quiere decir que la idea llevada a su fin de los derechos es compatible con la dominación, no que la dominación *de facto* invalide los derechos.

Marx critica las posibilidades emancipatorias de la *vida política* precisamente por estar esta subordinada a la *vida egoísta* de la sociedad burguesa. Los derechos de los ciudadanos solo permiten escapar de este egoísmo de un modo limitado y abstracto: por un lado están los derechos del ciudadano, reconocidos por igual a todos los miembros del Estado; por el otro, la vida que cada uno tiene en función de sus medios.

«Estos derechos humanos son, en parte, *derechos políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido lo constituye la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. Ellos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los derechos civiles,¹⁴ que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición positiva y libre de contradicciones de la religión».¹⁵

¹³ Por emplear la expresión de T. H. MARSHALL, “Ciudadanía y clase social”, en T. H. MARSHALL y T. BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, trad. de P. Linares, Alianza, Madrid, 2014, p. 20.

¹⁴ Aquí es necesario hacer una precisión. La palabra que Marx emplea es *Staatsbürgerrechte*, cuya mejor traducción creo que es “derechos de ciudadanía” o “derechos cívicos”. La traducción española que he manejado dice “derechos civiles”, pero en mi opinión este término puede llevar a alguna confusión. El motivo es que los denominados “derechos civiles” suelen hacer referencia en castellano a lo que Marx llama “derechos del hombre” (del miembro de la sociedad civil, del burgués). Sin entrar en los inconvenientes que esta última identificación (entre derechos civiles y derechos del hombre) puede suponer, interesa dejar claro lo siguiente: los derechos de los que Marx está hablando aquí (los “derechos cívicos”) son los derechos del miembro del Estado, del ciudadano.

¹⁵ K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, *cit.*, p. 146.

Pero Marx observa entonces que no todos los derechos son derechos de ciudadanía: existen otros derechos, más fundamentales, que pertenecen al ser humano “por naturaleza” o que expresan (como en el caso de Bauer, quien rechaza el iusnaturalismo) la verdadera “esencia humana”. La crítica abandona entonces el espacio del *Estado político*, de la ciudadanía, y se centra ahora en su correlato y condición de posibilidad, en la *sociedad civil*, en el hombre de carne y hueso (y sus supuestos derechos universales).

En este momento es necesario avanzar con cautela. Empecemos señalando que Marx encuentra en las declaraciones de derechos de finales del XVIII un ejemplo paradigmático de las limitaciones de la emancipación política: la escisión entre la *sociedad civil* y la *ciudadanía* se muestra en el propio título de las mismas, pues se habla de “derechos del *hombre* y del *ciudadano*”. Las declaraciones establecen, con ello, una clara contraposición entre la *sociedad civil*, lugar del hombre individualizado y egoísta, con sus derechos naturales, y el *Estado*, lugar del ciudadano y de los derechos de participación en la comunidad:

«los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad».¹⁶

Una vez sentado esto, queda por aclarar cómo es posible que se reclamen derechos no solo en nombre de la vida genérica del ciudadano, sino también en el de la vida particular del burgués. Es una cuestión que diverge del análisis anterior de Marx. Ya no se trata únicamente de que los derechos de ciudadanía sean un medio ilusorio de emancipación, por estar subordinados a la vida real de cada individuo: ahora, la sociedad egoísta que precisamente impide esa emancipación reclama para sí los genuinos derechos y los llama “derechos del hombre”, proclamándolos universales. La vida en la sociedad burguesa se presenta como la vida humana auténtica. Si Marx había mostrado cómo el problema de la emancipación política era la incompatibilidad entre la *existencia real* del hombre y su *esencia moral* como ciudadano, ahora intenta aclarar en qué sentido los derechos humanos sirven para sacralizar dicha *existencia real*, haciéndola aparecer de este modo como una *esencia moral* anterior a —y en última instancia incompatible con— la del ciudadano, esto es, incompatible con el individuo en tanto que miembro de la comunidad política.

Los derechos humanos son la forma de hacer aparecer el egoísmo de la sociedad civil como más primario que la moralidad del Estado, revistiendo, para este fin, el egoísmo con una capa de moralidad. Rascando un poco en la superficie, Marx descubre la verdadera función de los mismos: ser la sanción o la fijación de un individualismo radical, y no la expresión de alguna clase de ideal

¹⁶ *Ibid.*, p. 147.

moral compartido. Se puede decir, pues, que el rechazo de Marx a los derechos humanos es en realidad una crítica a los valores o al espíritu de la sociedad burguesa (al liberalismo), que tramposamente se disfraza con el ropaje ético de los “derechos”.

En su análisis, Marx se centra en la declaración de derechos de la Constitución de 1793, “la más radical de las constituciones”, como él mismo señala, lo cual otorga a la crítica un interés si cabe mayor. Según esta declaración, los derechos “naturales e imprescriptibles” del hombre son la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Marx lleva a cabo un análisis “teórico” o “conceptual” de los mismos, y este será el método que seguiremos aquí también; esto nos llevará, en algún momento, a alejarnos del texto de Marx, pero esperamos que estos desvíos no sean percibidos como digresiones, sino más bien como aclaraciones impuestas por el objeto de estudio.

Marx empieza ocupándose de la libertad, que es entendida como el derecho de hacer todo lo que no dañe a otro. Observa agudamente que el límite moral a partir del cual el hombre daña a otro en el ejercicio de su libertad es fijado por la ley. De este modo, la libertad aparece, en principio, como un derecho o un poder absoluto, a hacer lo que a uno le venga en gana, solo limitado moralmente *a posteriori* y “desde fuera” (por la ley). Esta forma de entender la libertad, dice Marx, presupone una concepción del ser humano como una “mónada aislada, replegada sobre sí misma”.

La noción de libertad que critica Marx no es otra que la prototípica del liberalismo, la habitualmente denominada “libertad negativa”. Es cierto que, en el caso de las declaraciones de derechos que critica Marx, la libertad se define *positivamente*, en el sentido de que, para caracterizarla, se afirma *algo* de la libertad, se señalan sus *características*. La libertad, se dice, es un poder absoluto, limitado únicamente por la ley o la moralidad. Pero esta definición, aunque hecha en términos *positivos*, presupone una concepción de la libertad como algo muy *indeterminado*: libertad es, en principio, poder hacerlo todo. Precisamente porque se trata de una noción *indeterminada* de libertad, se suele definir desde un punto de vista *negativo*: libertad es ausencia de interferencias (para poder hacer lo que uno quiera). De ahí que sea habitual identificar la libertad liberal con la “libertad negativa”, por oposición a una libertad con mayor contenido (consistente, por ejemplo, en poder participar en la vida pública, en tener acceso a la educación, a la sanidad, etc.), denominada “libertad positiva”.

Para el pensamiento liberal, la libertad equivale a un espacio de irresponsabilidad o impunidad del individuo, que si es restringido lo es tan solo por la “desgracia” de la vida en sociedad, que hace que la libertad de uno pueda chocar con la de los demás. Se trata de una concepción en la que el respeto a los demás es visto como un límite a la libertad, aunque un límite necesario para la convivencia pacífica, para evitar la “guerra de todos contra todos”. Marx, en definitiva, resalta la esencia individualizadora, anti-comunitaria, de esta idea de

libertad: es un derecho a estar separado, un derecho al aislamiento, a la vida privada.

Pero lo cierto es que Marx no toma en consideración la totalidad del artículo sexto, referido a la libertad. Después de señalar que «la libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo aquello que no cause perjuicio a los derechos de los demás», la Constitución de 1793 añade: «tiene por principio la naturaleza; por regla, la justicia; por salvaguarda, la ley; su límite moral viene dado por la máxima “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”». En mi opinión, esta adición no afecta, en lo fundamental, al argumento de Marx, aunque seguramente lo más conveniente sería reconocer a esta Constitución en concreto una cierta separación con respecto a los ideales liberales. Se trata de un texto “republicano-democrático”, más que “republicano-liberal” o “republicano-propietarista”, como lo son las Constituciones de 1791 o 1795.¹⁷ En el caso concreto de la libertad, el citado artículo no solo dice que la ley es la garantía o la protección de la libertad (lo cual está en la línea de lo denunciado por Marx), sino que añade que la justicia es la *regla* de la misma. La moralidad, pues, ya no es solo algo que se impone desde fuera a la libertad, sino que parece introducirse en la libertad misma.

Con independencia de la valoración que se quiera hacer de la Constitución de 1793 (más cercana o más alejada de los ideales liberales que critica Marx), y simplemente para que quede clara la diferencia entre estas dos formas de entender la libertad, haré un pequeño excursus antes de pasar al segundo derecho criticado por Marx, la propiedad. Como ha sido señalado recientemente, en una distinción que ha hecho fortuna, el liberalismo entiende la libertad como no-interferencia, mientras que el republicanismo la entiende como no-dominación.¹⁸ Más allá de estas diferencias, ambas corrientes de pensamiento coinciden en que la libertad es un “valor”, el cual, al menos *prima facie*, es predicable de los individuos y no de las “comunidades”. Las diferencias aparecen precisamente cuando se trata de determinar el contenido positivo de dicho valor: para los liberales, la libertad será algo indefinido, indeterminado o profundamente variable; para los republicanos, en cambio, consistirá en la capacidad de autodeterminación o autogobierno, en la posibilidad de regirse de acuerdo con los dictámenes de la propia razón. De estas divergencias surgen a su vez dos actitudes distintas hacia la libertad: mientras que los liberales consideran que es necesario respetar la libertad de cada individuo, para que cada cual sea libre a su manera, los republicanos consideran que es necesario promover la libertad. Es por esto que los liberales consideran

¹⁷ A. DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 91-93.

¹⁸ P. PETTIT, “Liberalismo y republicanismo”, en F. OVEJERO, J. L. MARTÍ y R. GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, trad. de A. Rosler, Paidós, Barcelona, 2004, p. 119.

contraria a la libertad cualquier interferencia externa que modifique la conducta “natural” de los individuos, mientras que los republicanos entienden la dominación, sea esta externa o interna, como aquello que realmente contraría la libertad. En resumen: mientras que el liberalismo considera que toda interferencia es contraria a la libertad, el republicanismo defiende que solo va contra la libertad la interferencia arbitraria (contraria a la razón) y se opone, en consecuencia, a toda forma de dominación, esté el individuo dominado por sus propias limitaciones o por un agente externo, y aunque este “dominador” o “amo” no interfiera *de facto*.

La propiedad, por su parte, es el derecho a disfrutar del patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, al capricho de cada uno. Observa Marx que este derecho ilimitado a la propiedad no es más que la aplicación práctica de la libertad ilimitada (o, mejor, indeterminada: se es libre para hacer lo que sea y para poseer cualquier cosa). En ambos casos, se ve a los otros seres humanos como limitadores de la propia libertad, de los propios derechos.

De esta crítica de Marx parece seguirse la siguiente lectura: el derecho básico, para el liberalismo, es la libertad ilimitada, la cual incluye la libertad para disponer ilimitadamente del patrimonio, de la propiedad (esto último es la aplicación práctica de lo primero). En mi opinión, y aunque este sea el orden lógico, el liberalismo ha tendido más bien a pensar la libertad en términos de propiedad. No me refiero solo a la ideología propia de nuestras sociedades de consumo, que prácticamente identifica la emancipación del ser humano con la acumulación de riquezas, sino también al liberalismo clásico. En concreto, el que se puede considerar el primer autor que expuso de una forma clara la noción liberal de libertad, Thomas Hobbes, entiende esta desde la propiedad y estando subordinada a ella. Hobbes emplea (con algunas modificaciones importantes), para la construcción de su teoría del Estado, el dispositivo jurídico-político elaborado por el jurista holandés Hugo Grocio (influido a su vez por el jesuita Francisco Suárez), quien ponía en tela de juicio el carácter inalienable de la libertad. Esta alienabilidad de la libertad permite justificar filosóficamente la servidumbre colonial (Suárez, Grocio) y también la obediencia de los súbditos al Estado (Hobbes). En el caso de este último, la justificación es la siguiente: los individuos libres entregan al soberano, mediante un contrato, la *potestas* (poder o potestad) sobre sí mismos, la libertad, para que este asegure el *dominium* (propiedad o dominio) sobre el cuerpo de cada uno, imposible en el estado de naturaleza. Lo importante aquí es lo siguiente: en Hobbes, el derecho básico es la *propiedad* sobre el propio cuerpo, el cual es inalienable o imprescriptible (nunca se pierde el derecho a salvar el pellejo); la *libertad*, en cambio, es entendida como algo alienable o transable (para garantizar el derecho

anterior). La integridad física es el *fin*, la libertad es un *medio*.¹⁹ Este carácter alienable e instrumental de la libertad solo es concebible si se la entiende como algo que se posee, esto es, si se la entiende en términos de propiedad. En lugar de entender la libertad como la capacidad o el poder (*potestas*) de autogobernarse, Hobbes la concibe más bien como la propiedad (*dominium*) de las propias acciones. De este modo, los derechos subjetivos naturales, la integridad física y la libertad, son pensados desde la propiedad (*dominium*), aunque en el primer caso se trata una propiedad (la del propio cuerpo) no transferible, mientras que en el segundo sí.²⁰

Teniendo esto en cuenta, y volviendo al inicio de esta reflexión, podemos decir que la forma liberal de concebir la libertad, como *algo* alienable, presupone dar primacía sobre ella a la propiedad. El análisis de Marx decía lo siguiente: para la concepción liberal, el ser humano puede por naturaleza *hacer* todo (libertad), por lo que también puede *poseer* de forma ilimitada. Esta otra forma de ver las cosas, complementaria de la anterior, dice: el ser humano liberal *posee* su propio cuerpo y su propia libertad, y para garantizar lo primero (su posesión más preciada) puede *hacer* cualquier cosa (lo más razonable, según Hobbes, es alienar su libertad o parte de ella). Si hemos insistido tanto en estas cuestiones, un poco rebuscadas, es porque una de las características de la Modernidad parece ser precisamente la primacía del *dominium* (la posibilidad de identificar una cosa para obtenerla y ejercer actos sobre ella que impliquen el máximo aprovechamiento de sus ventajas o utilidades) sobre la *potestas* (el poder socialmente reconocido), que seguramente tenga que ver con la primacía, señalada por Marx en el texto que nos ocupa, de lo privado sobre lo público, de la sociedad civil frente al Estado.

Vayamos ahora con la igualdad. Observa Marx que, para las declaraciones de derechos, no es más que la simple igualdad en la libertad: todo hombre es considerado igualmente como una mónada aislada. Nos remite entonces a la Constitución de 1795, según la cual la igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos. Por su parte, la Constitución de 1793 (que en este caso Marx no reproduce de forma explícita) señala: «todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley».

En mi opinión, es necesario distinguir claramente entre la “igualdad de naturaleza” y la “igualdad ante la ley”, aunque la segunda sea una consecuencia casi inmediata de la primera (y aunque Marx pase rápidamente de una a otra). Cuando se dice que

¹⁹ J. BLANCO ECHAURI, “Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa”, *Agora: Papeles de filosofía*, vol. 22, núm. 1, 2003, p. 119.

²⁰ Esta forma de ver las cosas perdura hasta hoy. No se dice “mi cuerpo soy yo”, sino más bien “mi cuerpo es mío”. Por otro lado, se considera evidente que cada uno puede hacer con *su* libertad lo que quiera, pues para algo es *suya*, al tiempo que suena extraño afirmar que alguien ha desarrollado o realizado su libertad.

“todos somos iguales por naturaleza”, no se está, en sentido estricto, proclamando derecho alguno. Más bien se está formulando un juicio de hecho. Lo que este juicio afirma es que los seres humanos compartimos una determinada cualidad. En principio, esta cualidad común podría ser cualquiera, pero en el caso de una declaración de derechos debe entenderse que se trata de una cualidad considerada valiosa: la *capacidad* para llevar una vida autónoma, esto es, la libertad.²¹ Lo que Marx parece criticar es precisamente que esta “igualdad de naturaleza”, esta igualdad en la libertad, sea entendida en un sentido restringido: no como igual capacidad para llevar una vida buena, sino como igual distanciamiento de los seres humanos entre sí. En rigor, aquí se pueden interpretar dos cosas: o bien que Marx está criticando la propia forma de concebir la igualdad, o bien que está poniendo de manifiesto las dificultades que surgen —a la hora de pensar la igualdad— a raíz de la concepción que el liberalismo tiene de la libertad. El matiz es pequeño pero relevante. En el primer supuesto, la *igualdad en la libertad* (incompleta o inadecuada) se distingue de lo que podemos denominar una *igualdad plena*. En el segundo, lo incompleto o inadecuado es la noción liberal de la libertad, sin que la forma de concebir la igualdad añada una incompletud o inadecuación ulterior: la *igualdad en la libertad* y la *igualdad plena* son en realidad la misma cosa, siempre que no se tenga una concepción restringida o excluyente de libertad.

Con independencia de cuál sea la genuina postura marxiana, la segunda opción parece más sugerente y explicativa. Defenderla supone, eso sí, afirmar que la igualdad de los seres humanos entre sí no es valiosa en sí misma, lo cual puede sonar un poco extraño en un principio. Intentaremos ir explicando los motivos de ello, siguiendo las reflexiones del profesor García Manrique. Como señalábamos más arriba, la constatación de la igualdad de los seres humanos es un juicio de hecho, no un juicio de valor:

«el hecho de que los seres humanos sean iguales entre sí en ciertas propiedades no es, pues, como tal, ni bueno ni malo. De todos los seres humanos puede afirmarse que son bípedos implumes, y esto, bueno no parece que sea, ni malo tampoco. Tampoco es bueno que todos los seres humanos sean iguales en su capacidad para la libertad, o en cualquier otra cosa. Simplemente, parece que es así».²²

De todas formas, afirmar esta igualdad en la libertad, aunque no sea valioso en sí mismo, es una condición necesaria para la atribución de derechos a todos, lo cual aumenta la libertad de cada uno y, por lo tanto, sí es valioso:

«En definitiva, hay un hecho habilitante de toda teoría de los derechos, y es el de que los seres humanos son básicamente iguales en aquello que, además, los hace valiosos: su capacidad para la libertad o para la moralidad. Cuando decimos «básicamente» iguales estamos diciendo dos

²¹ R. GARCÍA MANRIQUE, “La semántica confusa de la igualdad”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 33, 2010, p. 603.

²² *Ibid.*, p. 605.

cosas: una, que las diferencias en la capacidad para la libertad o para la moralidad de los seres humanos son muy pequeñas si las comparamos con las diferencias en esas mismas capacidades entre los seres humanos y los no humanos [...] y otra, que los seres humanos carecen de esa capacidad sólo excepcionalmente, en casos patológicos, o bien cuando están en trance de adquirirla (en la infancia)».²³

Precisamente por entender que la única igualdad humana relevante para la atribución de derechos es la igualdad en la libertad, a esta visión podría objetársele que no es capaz de atender a otras características y necesidades humanas. Es por esto que hay que matizar lo siguiente:

«Una teoría de los derechos no tiene por qué restringir la igualdad humana sólo a la capacidad para llevar una vida libre. De hecho, estará interesada en conocer en qué otras cosas son iguales los humanos, cuáles son sus características, para poder determinar qué derechos les son necesarios para poder desarrollar dicha capacidad. Seguramente toda teoría de los derechos aceptará esa más amplia igualdad de las facultades del cuerpo y de la mente a la que se refiere Hobbes y que constituye uno de los pilares (fácticos) de su teoría política. Sin embargo, esta amplia igualdad, de por sí, no podría justificar derechos, como no los justificaría si la predicásemos de otros seres distintos de los humanos. También, digamos, las hormigas son iguales en las facultades del cuerpo y de la mente (si es que tienen mente), pero no por ello les atribuimos derechos. Lo relevante es, repito, la capacidad para llevar una vida libre, que parece ser que las hormigas no poseen y los humanos sí; pero, de por sí, ninguna igualdad meramente fáctica, por extensa o profunda que sea, puede justificar la atribución de derechos».²⁴

Sin embargo, afirmar esta igualdad fáctica entre los seres humanos en lo relativo a la libertad no siempre es considerado como una condición necesaria para la atribución de derechos:

«no parece que todos acepten que una teoría de los derechos descansa necesariamente sobre una premisa igualitaria fáctica y sí, en cambio, en un supuesto valor de la igualdad. A mi juicio, si los humanos no fuesen fácticamente iguales en el aspecto señalado [...], una teoría de los derechos no tendría sentido (o no sería una teoría de la justicia) porque no tendría sentido (o no sería justo) adscribir iguales derechos, concebidos como instrumentos de la libertad (tal como lo son), a seres que no son igualmente capaces para la libertad».²⁵

Esta opción por defender el “valor de la igualdad” independientemente de la igualdad fáctica en la libertad podría fundarse, al menos, en dos motivos. El primero razona así: si se considera que afirmar la igualdad fáctica en la libertad es una condición necesaria para atribuir derechos, entonces parece que los derechos quedarían reducidos a las élites, pues son estas las que tienen los medios necesarios para ser efectivamente libres; en el caso de que las declaraciones de derechos afirmaran hipócritamente la igualdad en la libertad como un hecho (cuando este no se da en la

²³ *Ibid.*, pp. 607-608.

²⁴ *Ibid.*, p. 603.

²⁵ *Ibid.*, p. 606.

realidad), no estarían más que encubriendo una situación de dominación.

Para responder a esta crítica hay que distinguir cuidadosamente entre capacidad para la libertad, libertad y autonomía: a) la *capacidad para la libertad* es una cualidad común a todos los seres humanos, b) la *libertad* es la capacidad para la autonomía y c) la *autonomía* consiste en dirigirse según las leyes de la propia razón o, en otras palabras, en dirigirse por el camino correcto, en llevar una vida buena. La *capacidad* o *potencialidad* para la libertad es de carácter natural o genético: los humanos la tenemos todos por igual, lo cual nos distingue de los demás animales, que se rigen fundamentalmente por el instinto (aunque se puedan hacer distinciones de grado entre estos). La *libertad* es la capacidad que, partiendo de la anterior, se habilita socialmente a través de todo lo que habitualmente denominamos las “circunstancias”, las cuales pueden ser muy diferentes según los casos. La libertad, por tanto, aun teniendo una base natural igual para todos, no es la misma para todos.

Pero la libertad sigue sin ser la *autonomía* como tal: es solo la posibilidad de actuar autónomamente. Para explicar el concepto de “autonomía” resulta útil dirigirse a su contrario, la “heteronomía”. Ser heterónimo consiste en: a) dirigirse según la voluntad de otro, por ser “esclavo” de un amo; b) no dirigirse según la propia razón, por ser “esclavo” de los propios vicios. De este modo, vemos cómo la autonomía, significa, al mismo tiempo, dos cosas que en apariencia son opuestas. En primer lugar, consiste en *hacer lo que uno quiere*: no estar regido por otro (sean sus directrices moralmente buenas o moralmente malas). En segundo lugar, consiste en *hacer lo que uno debe*: no estar regido por las malas pasiones, sino por la razón (lo cual no quiere decir reprimir los deseos, sino más bien desear *bien*); es decir, hacer lo moralmente bueno.²⁶ A modo de corolario, se puede decir que la autonomía consiste en hacer el bien y en hacerlo porque uno quiere. Se trata, en definitiva, de un ideal de la vida buena, de un fin último que identificamos con la sabiduría.

En resumen: la libertad es el resultado de la “actualización” de una *capacidad potencial* común a todos los seres humanos; es la *capacidad* de ser autónomo y consiste en *poder* decidir; la autonomía, por su parte, consiste en decidir *bien*. Nos encontramos, pues, con tres cualidades distintas, a las que corresponden tres formas de vida diferentes. En primer lugar, la vida *racional* o *moral*

²⁶ Aquí es necesario hacer dos precisiones. En el primer caso: para poder ser autónomo tengo que estar regido por otros durante la infancia y establecer, además, ya en la edad adulta, diversos tipos de vínculos con mis semejantes; la autonomía, pues, no se opone a la dependencia que cada uno tiene con respecto a los demás, sino más bien a las relaciones de dominación. En el segundo: “lo bueno” es algo que varía socio-históricamente, que depende del contexto social o epocal; lo bueno socialmente determinado puede ir en contra de lo posteriormente considerado como “razonable”: cada época tiene sus limitaciones.

(en un principio, equiparable a vida *humana*), es la de quien tiene la capacidad potencial de llevar una vida libre, por lo que merece *dignidad*. En segundo lugar, la vida *libre* es la de quien vive disfrutando de capacidad para la autonomía (aunque no la ejerza); requiere estar libre de la *dominación de otros*. Es condición necesaria, pero no suficiente, de la vida *autónoma*: *video meliora proboque, deteriora sequor*.²⁷ Esta última, en fin, es la de quien vive ejerciendo la capacidad anterior; requiere estar libre, además, de la *dominación de uno mismo* (y quién sabe si algo más...).

Podemos responder, ahora sí, a la objeción que señalábamos más arriba. Lo que las teorías de los derechos establecen como un hecho es la igual *capacidad para la libertad* de todos, no su igual libertad ni su igual autonomía. Esto, podría señalarse, es contradictorio con aquello que veníamos diciendo, a saber, que las declaraciones de derechos afirman la igualdad fáctica en la *libertad*. Podría decirse además que, del mismo modo en que se distingue la *libertad* de la *autonomía*, convendría denominar a la *libertad en potencia* o *capacidad para la libertad* con un término específico, como por ejemplo 'dignidad'. Estas dos precisiones supondrían entender la igual naturaleza humana como una igualdad en la *dignidad* (más que en la libertad). En sentido estricto, esto es lo más correcto, pero siempre que se tenga en cuenta que la dignidad es simplemente la capacidad para la libertad, y no algo distinto de ella. Importa subrayarlo, porque la dignidad suele entenderse en la actualidad en un sentido "humanitarista" o incluso "caritativo": es algo que se *otorga*, que se *concede*, y no una capacidad que se *tiene* por naturaleza y que permite, por lo tanto, *exigir* un trato hacia todos los seres humanos que no trunque las potencialidades que en ella se albergan. Entender la dignidad como una *concesión* esconde, en definitiva, un elemento "dogmático", pues no se justifica ni el motivo por el que la dignidad es valiosa ni por qué debe predicarse de todos los seres humanos.²⁸ Hablar de igualdad *en la libertad* (potencial), en lugar de igualdad *en la dignidad*, tiene la ventaja de evitar este inconveniente.

En fin, aquello que las teorías de los derechos afirman como un hecho es una característica común a todos los seres humanos, la cual permite la posterior atribución a *todos* de los *mismos* derechos. Se trata de un juicio fáctico, que se mueve a un nivel natural o genético, y que por lo tanto no afirma nada que sea valioso en sí mismo; esto no quita que sea un juicio de suma importancia, pues permite certificar la existencia de una igualdad común a todos los humanos, más allá de las diferencias entre culturas. Por su parte, la libertad es el valor en el que se fundamentan los derechos, el valor que los derechos concretan. Este valor se fundamenta a su vez en la

²⁷ P. OVIDIO, *Metamorfosis. Libros I-VII*, trad. de R. Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1979, VII, 20, p. 143.

²⁸ R. GARCÍA MANRIQUE, "La semántica confusa de la igualdad", *cit.*, p. 603.

autonomía, en el ideal de la vida buena: la libertad es valiosa porque permite a los seres humanos auto-determinarse. Podría decirse, pues, que el valor que, en última instancia, sostiene a los derechos es la autonomía. Esto es cierto en parte, pero con las precauciones necesarias: una teoría de los derechos está referida a un plano social, mientras que la autonomía es, por principio, una actitud *individual*. Ni la política ni el derecho pueden ir más allá de la libertad: obligar a actuar autónoma o moralmente sería un contrasentido, la negación misma de la moralidad. A nivel personal, en cambio, lo que es valioso es actuar autónomamente: no vale con ser libre, sino que hay que usar bien la libertad. Nos hemos desplazado, por tanto, y siguiendo una línea de continuidad, desde lo natural (capacidad para la libertad) hasta lo socialmente habilitado (libertad), para finalizar en lo realizado individualmente (autonomía). Las diferencias entre los distintos niveles no han supuesto dar “saltos cualitativos”: lo que distingue la *capacidad para la libertad* de la *libertad* es un aspecto, entre otros, de las diferencias entre naturaleza y cultura, mientras que aquello que separa la *libertad* de la *autonomía* es una parte de la distancia entre lo social y lo individual, entre lo político y lo moral; dos distinciones que, como sabemos, tienen fronteras borrosas en el mundo humano.

El segundo motivo para rechazar la necesidad de fundar los derechos en un juicio fáctico acerca de la igual libertad de todos tiene que ver con el énfasis que buena parte de la filosofía contemporánea pone en las diferencias entre los seres humanos, y que cabe interpretar como una reacción a lo peor de la tradición moderna, que confundía universalidad con dominación de la cultura occidental sobre el resto del mundo. No cabe duda de que se trata de un problema a tener en cuenta, pero en lo relativo a la igual libertad seguramente las cautelas se hayan llevado demasiado lejos.

«En definitiva, si lo que se quiere decir es que, para tratar justamente a las personas, hay que ser conscientes de sus diferencias, o incluso que una teoría de los derechos debe dar cabida a ciertas diferencias entre las personas, dígame eso. No se diga, en cambio, que la (aproximadamente) igual capacidad para la libertad que muestran los seres humanos no es un hecho. Lo es, y de la máxima importancia. Lo que no es un hecho es que otorguemos relevancia moral a esa capacidad y a las diferencias vinculadas con ella y no se la otorguemos a otras diferencias observables con la misma o mayor facilidad (la raza, la orientación sexual, el color del pelo). Este otorgar o no relevancia a unas u otras circunstancias de lo humano es una exigencia de la justicia y no del supuesto valor de la igualdad».²⁹

Nos ocuparemos enseguida de esta “exigencia de la justicia”. Esperamos que, por ahora, haya quedado claro por qué consideramos necesario entender la igual libertad entre los seres humanos como un hecho, y no como la atribución a todos ellos del valor de la igualdad. Volvamos, pues, al tema que nos ocupa. Es evidente que la igualdad

²⁹ *Ibid.*, pp. 608-609.

en la libertad a la que se refiere Marx, y la cual critica, no se corresponde con la que acabamos de explicar. Se trata, más bien, de la igual libertad *en el egoísmo*, de la igual libertad tal como la entiende el liberalismo. Según la lectura que estamos haciendo aquí, el motivo de que exista una diferencia entre estas dos concepciones de la "igualdad por naturaleza" es, exclusivamente, que el liberalismo entiende la libertad (la cualidad que está repartida por igual) de una forma incompleta. Si se entiende que todos los seres humanos son igualmente libres en el sentido de ser igualmente egoístas o estar igualmente aislados, esta igualdad no puede tener un componente emancipatorio. Si se entiende, en cambio, que la igual libertad apunta a aquello que hace valiosos a los seres humanos, aquello que les confiere dignidad (su capacidad para llevar una vida autónoma), entonces se presenta como el juicio de hecho que da sentido a toda la teoría de los derechos. La igual libertad, en este sentido, equivale a *identidad de especie* y no a *igualdad para competir*. Es un juicio de hecho que permite y exige tratar a todos los seres humanos como lo que son: seres dignos, por ser capaces de llevar una vida autónoma; fines en sí mismos, y nunca solamente medios.³⁰ La igualdad en la libertad no es ya, en definitiva, el modo de consagrar la radical separación y enfrentamiento de los individuos. Teniendo esto en cuenta, parece que la crítica de Marx afecta principalmente a las concepciones más claramente liberales, y no tanto a la Constitución de 1793: al defender esta una libertad ligada a la moralidad, la "igualdad por naturaleza" que proclama no puede entenderse ya como simple igualdad en el egoísmo.

Decíamos más arriba que es conveniente distinguir la "igualdad de naturaleza" de la "igualdad ante la ley". Vayamos, pues, con la segunda. La ley es, según la concepción liberal, aquello que limita la libertad, aquello que de-limita el espacio de irresponsabilidad del individuo. Por lo tanto, la igualdad ante la ley no es ya una igualdad en la libertad (como sucedía con la igualdad por naturaleza), sino más bien una igualdad en la limitación de la libertad. Se trata simplemente de que, cuando se fijan los confines de la libertad de una "mónada", no se le deje a esta más espacio de "libre" actuación que a otras mónadas. El motivo de esta igual limitación no es otro que la igual libertad de cada mónada: siendo todos iguales por naturaleza, sería injusto limitar más a unos que a otros. Esta igualdad ante la ley no debe confundirse con la mera igualdad en la aplicación de las normas, que es "igualdad ante la ley" en un sentido puramente formal:

«En un primer sentido, la igualdad ante la ley consiste en que las normas sean aplicadas igualmente a todos, sin tener en cuenta otras circunstancias que las establecidas en la propia norma [...] Este tipo de igualdad parece que no es sino la igualdad lógica contenida en la misma

³⁰ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996 [1785], p. 187.

idea de norma o, mejor en este caso, en la misma idea de “aplicación de una norma”, puesto que aparece en el momento de la aplicación de las normas, y no en el de su formulación [...] Kelsen advirtió en su día de que este principio de igualdad ante la ley, o principio de legalidad, “nada tiene que ver con la justicia”, aunque [...] no todos comulgan con esta opinión. No lo hacen los partidarios del valor moral de la justicia formal, que [...] consiste en el trato igual de los casos considerados iguales por la norma y en el trato desigual de los casos considerados desiguales por la norma, y esto con independencia de que los casos considerados iguales o desiguales por la norma merezcan efectivamente tal consideración (esto es, con independencia de que la norma sea sustancialmente injusta). Creo que hay buenas razones para descartar el valor moral de la justicia formal».³¹

Quizás la mejor manera de entender la vacuidad de la justicia formal (en este caso, referida a la igualdad ante ley) sea poniendo ejemplos de casos que la respetan y aun así resultan claramente injustos. Imagínese una sociedad dividida en tres castas y una norma que permite el acceso a la Universidad exclusivamente a quienes pertenecen a la primera de dichas castas: existiría igualdad ante la ley (en el sentido propio de la justicia formal) siempre que no hubiera algún miembro de la primera casta que fuera excluido injustificadamente, o algún miembro de las otras dos castas que se “colara” en la Universidad. Resulta evidente, sin embargo, que cuando se habla de igualdad ante la ley se hace referencia no solo a esta igual aplicación de la ley a todos, sino también, y sobre todo, a la aplicación de la *misma* ley a todos.

«En un segundo sentido, la igualdad ante la ley es una exigencia dirigida al legislador y no al juez, dirigida a la ley y no a su aplicación. No se trata, ahora, de una igualdad formal o lógica, sino una igualdad sustantiva determinada que aparece en un momento histórico igualmente determinado, el del declive de la sociedad estamental hacia finales del siglo XVIII. Su significado era la prohibición de discriminación jurídica por razón de la pertenencia a uno u otro estamento [...] Después de esa primera aparición, la igualdad ante la ley, en este mismo sentido material, ha ido ampliando su alcance, hasta significar que la ley no puede discriminar a las personas salvo por circunstancias relevantes, entre las que, en todo caso, no se encuentran la raza, el sexo, el nacimiento, la fe religiosa o las opiniones políticas [...] En todo caso, tanto en su sentido original y más estrecho como en su sentido contemporáneo y más amplio, la igualdad ante la ley, en esta segunda acepción, no es más que una determinación sustantiva del valor de la justicia, es decir, una concepción de la justicia. Lo que supone es que, de cara a cómo deben ser tratadas, las personas no son desiguales por su pertenencia a un estamento o a un género o a una raza y, por tanto, sería injusto tratarlas, por alguno de estos motivos, de manera desigual».³²

Es decir, la igualdad ante la ley deriva de: a) la idea de justicia, que consiste en tratar igualmente lo igual y desigualmente lo desigual, y b) la igualdad por naturaleza de los seres humanos, que

³¹ R. GARCÍA MANRIQUE, “La semántica confusa de la igualdad”, *cit.*, p. 610.

³² R. GARCÍA MANRIQUE, “La semántica confusa de la igualdad”, *cit.*, pp. 612-613.

es el juicio fáctico que concreta dicho ideal. Con otras palabras: la igualdad ante la ley es la principal concreción político-jurídica de la igualdad por naturaleza. Lo primero es un efecto prácticamente inmediato de lo segundo: como todos los seres humanos somos igualmente libres, la ley debe ser la misma para todos. Por eso Marx pasa rápidamente, en el texto, de un tipo de igualdad a otro.

¿Qué es lo que Marx critica de la igualdad ante la ley? Se trata de lo siguiente: nadie es discriminado por la ley, pero porque la ley no tiene en cuenta el carácter específico de los miembros de la sociedad civil, tratándolos a todos como individuos aislados e independientes; este igual tratamiento, da a entender Marx, redundaría en el beneficio del más poderoso, del que está en mejor situación para competir “libremente”. Como puede observarse, se trata, en realidad, de una crítica a la concepción “burguesa” de la justicia: es una denuncia de su ceguera, de su defensa de la igualdad únicamente después de “hacer la vista gorda” con las desigualdades más profundas.

Esta crítica, de nuevo, puede interpretarse en dos sentidos. Por un lado, como un ataque a la idea misma de justicia, a la que se opondría una *igualdad plena*, consistente, en este caso, en la efectiva capacidad de los ciudadanos para satisfacer sus respectivas necesidades. Habría, en este sentido, una ética más allá de la justicia, cuya idea reguladora sería la famosa máxima que Marx proclama en la *Crítica al programa de Gotha* (1875): «iDe cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!». En mi opinión, sin embargo, si por justicia (en tanto que ideal) se entiende tratar igualmente lo igual y desigualmente lo desigual,³³ a fin de dar a cada uno lo suyo, entonces parece que la máxima marxista no es una superación de la justicia, sino más bien una concreción de dicho ideal: una concepción de la justicia (muy exigente y, por lo tanto, muy deseable).

La otra visión consiste precisamente en entender que la igualdad ante la ley es una realización incompleta del ideal de la justicia, resultado (entre otros factores) de una concepción restringida de la libertad. Según esta segunda postura, el ideal de igualdad ante la ley, a través de las sucesivas ampliaciones que ha ido experimentando (desde referirse exclusivamente a los propietarios hasta incorporar a los trabajadores, las mujeres y los esclavos), “acierta” al determinar quiénes son los igualmente libres (todos), pero no “acierta” (al menos en su concreción liberal) al determinar qué trato merecen por ello. Esta “torpeza” en el trato se debe a que el liberalismo defiende una libertad desligada de la moralidad, una libertad opuesta a la ley.

³³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2010, 1131a; *Id.*, *Política*, trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 2012, p. 1280a.

De nuevo, el caso de Hobbes es paradigmático, pues defiende claramente que la ley es un “grillete” que se opone al derecho o “libertad”.³⁴ Considera necesario, para la protección del derecho fundamental (la propiedad sobre el propio cuerpo), que los individuos cedan su libertad (salvo la libertad de conciencia) al soberano mediante un pacto, para que este pueda aplicar la ley (ejercer la *potestas in alios*, el poder sobre los súbditos) y garantizar así la seguridad. Esta cesión o transferencia es, para Hobbes, necesaria, pero ello no quita que suponga una pérdida de libertad (de la *potestas in se*, del poder sobre uno mismo). De este modo, Hobbes considera que la libertad de los súbditos empieza precisamente allí donde acaban las leyes dictadas por el soberano; como la razón por la cual se instituía el poder político es la falta de seguridad, el Estado dictará leyes fundamentalmente dirigidas a la preservación de esta seguridad (entendida esta simplemente como ausencia de violencia física), no entrometiéndose en los asuntos que no afecten a la preservación de la misma; por lo tanto, los súbditos tendrán libertad de obrar en aquellos ámbitos que no suponen un riesgo para la seguridad, como el comercio.

Se observa con claridad, entonces, qué relación existe entre la concepción liberal de la libertad como algo alienable (como una propiedad) y opuesto a la ley (desligado de la moralidad) y la concepción también liberal de la libertad como no-interferencia. El punto de partida es *la alienabilidad de la libertad y la ley como opuesta a la libertad (aunque necesaria para la seguridad)*: en el estado de naturaleza, los individuos sufren una inseguridad permanente; con el paso al estado social, los individuos renuncian a su libertad para garantizar su seguridad; otorgan al Estado, por tanto, la capacidad de interferir en aquellos asuntos que pongan en peligro la seguridad. De aquí se llega a la concepción de *la libertad como no-interferencia*: detrás de la concepción anterior de la libertad se esconde la convicción liberal de que solo un tipo de poder (la violencia física o su amenaza) constituye una restricción de la libertad individual; es por esto que el liberalismo atribuye al Estado la función de erradicar de la sociedad exclusivamente esa forma de poder y no otras; y es por esto, en definitiva, que considera que la libertad de los individuos empieza allí donde terminan las coacciones físicas externas, vengan estas de otros individuos o del Estado.

Esta forma de entender la relación entre ley y libertad, aunque pueda parecernos muy “natural” en la actualidad, va, en realidad, en contra del “sentido común” iusfilosófico anterior a la aparición del liberalismo, pensamiento que empieza a gestarse a finales del XVIII (con algunas ilustres figuras *avant la lettre*, como es el caso de Hobbes), pero que propiamente es un fenómeno decimonónico. Va en contra, pues, de toda la tradición republicana, que se remonta hasta

³⁴ T. HOBBS, *El ciudadano*, trad. de J. Rodríguez Feo, CSIC/Debate, Madrid, 1993, p. 124.

la Grecia Clásica y puede encontrarse de forma nítida en el derecho romano, donde se considera la libertad como un derecho inalienable y constituido por la ley. Acorde con esta concepción, el republicanismo pone de manifiesto que existen, en el seno de toda sociedad, formas de poder o dominación distintas de la violencia física, por lo que es necesario atribuir al Estado otras funciones además de la seguridad, como pueden ser la de garantizar la educación, la asistencia y el trabajo.

Por emplear de nuevo la célebre distinción de Isaiah Berlin (aunque en un sentido distinto al que lo hace este autor), el republicanismo defendería una concepción negativa de libertad (la no-dominación) distinta de la concepción negativa de libertad del liberalismo (la no-interferencia); una concepción, la republicana, que englobaría —siempre que se tengan en cuenta todas las formas de dominación, y no se obvие, por ejemplo, la dominación económica— a la concepción liberal. El que efectivamente sea posible que la libertad como no-interferencia quede subsumida en la libertad como no-dominación quedará, sin embargo, en tela de juicio desde cierta posición neoliberal, dominante en la actualidad, que quiere ver cualquier tipo de interferencia estatal en la “libertad de los ricos” como una interferencia ilegítima. Esta posición, en todo caso, parece difícilmente articulable de forma consistente desde un punto de vista filosófico-moral.

Para el republicanismo, esta libertad negativa como no-dominación no es valiosa en sí misma, sino que tiene valor en cuanto es condición necesaria (aunque no suficiente) de la “libertad positiva”, de la *capacidad* de autodeterminación. Los liberales no estarán de acuerdo con esta postura, al considerar el contenido de la libertad como algo esencialmente indeterminado. Pero, de nuevo, la defensa de esta indeterminación, si es consecuente, parece conducir a un relativismo difícilmente sostenible, aunque, por supuesto, muy útil para justificar desigualdades sociales y situaciones de dominación.

Esto permite, de algún modo, “unificar” las dos concepciones en apariencia divergentes de la libertad (la negativa y la positiva), haciendo notar que la libertad es un valor que consiste en la *capacidad* de llevar una vida autónoma, para proteger el cual es preciso no interferir en la vida privada de las personas más allá de lo que sea necesario para promover dicha libertad; interferencias legítimas que habrán de ir dirigidas al individuo de que se trate (para educarlo, por ejemplo) y a todos los demás —actuando especialmente en aquellas actividades mercantilizadas (el trabajo, por ejemplo) que suponen un reparto desigualitario de la libertad—. Una no-interferencia “matizada” que, si se mira bien, equivale a la no-dominación.

De este modo, si se concibe la libertad como *capacidad* para la autonomía, como la posibilidad de obrar bien (y no como algo totalmente indeterminado), la prescripción establecida por la ley no

será vista como una “limitación” o una “interferencia”, sino más bien (siempre que la ley sea justa) como un elemento habilitador de la libertad. El resultado es que la igualdad ante la ley deja de ser la mera delimitación de los espacios reservados al egoísmo. Significa ahora que las personas no son desiguales en su capacidad para llevar una vida autónoma, independientemente de sus desigualdades de raza, sexo, nacimiento, fe religiosa, ideología política o nivel socio-económico, por lo que sería injusto tratarlas de manera desigual por alguna de estas razones en lo que toca a su libertad. Esto no quiere decir que el derecho carezca de mecanismos para identificar estas desigualdades cuando sea necesario y actuar, en consecuencia, de forma desigual (exigiendo una carga impositiva menor al pobre que al rico, por ejemplo); actuando, en definitiva, de un modo justo, y favoreciendo la libertad de todos.

«Interesa recalcar el carácter sustantivo de esta versión de la igualdad ante la ley, porque a menudo ha sido calificada como igualdad “formal” y porque de esta calificación se ha derivado un desprecio injustificado por parte de cierto progresismo frívolo. La única igualdad ante la ley que podría ser calificada como “formal” sería, acaso, la igualdad en la aplicación de la ley, o igualdad lógica derivada de la misma idea de norma. En cambio, la prohibición de discriminación implicada por la igualdad *en* la ley justifica, o ha justificado, normas que han establecido la abolición de la esclavitud para las personas de raza no blanca, la posibilidad de acceso de los plebeyos a los cargos públicos de cualquier nivel, el ingreso de las mujeres en la universidad, la progresiva extensión del sufragio o el matrimonio entre personas de distinto sexo. Ninguna de estas normas establece una igualdad “formal” (un calificativo que, por cierto, resulta difícil de comprender, por lo menos en este contexto), sino sustantiva, porque opera un cambio sustantivo en la posición social de los afectados por la norma, en sus condiciones de vida [...] cada una de esas normas establece no sólo, como se dice, una igualdad meramente jurídica, sino una igualdad de hecho, aunque la igualdad de hecho que establece nos parezca demasiado corta. No es correcto tratar la igualdad de hecho y la igualdad de derecho como dicotómicas, porque toda igualdad de derecho conlleva alguna igualdad de hecho en la medida en que la norma jurídica correspondiente sea eficaz (es decir, se cumpla o se respete) [...] Por eso, sorprende, y confunde, leer que las declaraciones clásicas de derechos (típicamente la francesa de 1789) establecieron sólo la igualdad formal o la igualdad jurídica, cuando en realidad supusieron un paso decisivo (aunque sólo un paso) hacia la igualdad sustantiva de las condiciones de vida de las personas. Mejor haremos en decir, con Castoriadis, que “estos derechos no han sido nunca formales (en el sentido de vacíos), sino que han sido siempre parciales, inacabados”». ³⁵

Volvamos, pues, a lo que decíamos más arriba. La igualdad ante la ley, según la interpretación que hemos hecho, es una realización incompleta del ideal de la justicia. A la luz de lo expuesto, podemos señalar ahora que una noción no liberal de libertad puede “completar” la igualdad ante la ley hasta convertirla en una

³⁵ R. GARCÍA MANRIQUE, “La semántica confusa de la igualdad”, *cit.*, pp. 613-614.

concreción aceptable del ideal de la justicia. Si se concibe la libertad ligada a la moralidad, la igualdad ante la ley no es ya una forma de limitar el espacio del egoísmo. La crítica de Marx, pues, afectaría no a la igualdad ante la ley *en sí misma*, sino a la concepción liberal de la igualdad ante la ley.

De todas formas, hay que añadir lo siguiente: la igualdad ante la ley, en la medida en que es una forma de justicia administrada por el Estado, participa de todos los inconvenientes que Marx había señalado con respecto a la emancipación política. En este sentido, podemos decir que se trata de un gran progreso con respecto a las sociedades divididas en estamentos, pero que al mismo tiempo se trata de una emancipación incompleta y, lo que es más importante, *constitutivamente* incompleta. Si se entiende que la igualdad ante la ley es la justicia, entonces se está confiando en una emancipación ilusoria. Otra cosa sería una igualdad ante la ley que, siendo *establecida* o *reconocida* por el Estado, fuera sin embargo *administrada* o *gestionada* de una forma más descentralizada y, por lo tanto, menos abstracta. Pero este es un tema que se escapa de lo que estamos tratando aquí.

La seguridad, en fin, consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades. Se observa con claridad cómo no se trata de un derecho independiente de los anteriores, sino que más bien es el derecho a tener los anteriores derechos garantizados. Esta protección, señala Marx, se entiende únicamente en un sentido policial: no puede ser de otra manera en una sociedad que concibe sus derechos como los derechos del hombre egoísta, separado y enfrentado a los demás. Es en este sentido que afirma que la seguridad es “el más alto concepto social de la sociedad burguesa”, así como antes había dicho que la libertad (y su aplicación práctica, la propiedad) constituyen “el fundamento” de la misma. El fundamento de la sociedad burguesa es el hombre entendido como mónada aislada, que tiene derecho a que nadie le moleste (libertad) para poder disfrutar de sus posesiones (propiedad). El único vínculo comunitario de una sociedad tal, el único “concepto social” que puede concebir, es la protección de esos individuos aislados y de sus derechos, esto es, el aseguramiento del *orden público* mediante el monopolio de la violencia física y su amenaza. Es decir: la seguridad, el único de los cuatro derechos analizados referido a la sociedad, no favorece la vida comunitaria, sino que es más bien la garantía de la forma burguesa de vida, el aseguramiento del egoísmo.

En definitiva: en este apartado hemos intentado mostrar que la crítica de Marx a los derechos humanos no es tanto un rechazo de la idea misma de los “derechos” cuanto un desvelamiento del “espíritu” o “falsa moralidad” de la sociedad burguesa (que se articula a través del lenguaje de los derechos). Hemos pretendido argumentar, además, que la lógica de los derechos no se agota en la visión individualista que la ideología liberal tiene de los mismos, y que los

convierte en una mera santificación del egoísmo: los derechos pueden servir también para canalizar unos ideales genuinamente emancipadores, pueden ser un potente instrumento conceptual al servicio de las reclamaciones de una sociedad más justa.

4.- DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS DE CIUDADANÍA

Una vez desvelado el contenido de los derechos humanos, Marx regresa a la cuestión de la emancipación política. Recordemos que en su crítica de la misma había señalado en qué sentido supone una subordinación (no reconocida) del Estado con respecto a la sociedad civil. En el caso de los derechos, la subordinación se hace explícita. Es la sociedad civil la que lleva la voz cantante: los derechos de ciudadanía tienen menos importancia que los derechos del hombre. Estos últimos son los que tienen verdadera fuerza legitimatoria: como dice el artículo primero de la Constitución de 1793, «el gobierno es instituido para garantizar al hombre la vigencia de sus derechos naturales e imprescriptibles». El Estado tiene por función asegurar que los principios del hombre egoísta puedan realizarse lo más posible. La política es el medio, la vida privada el fin. Marx considera enigmático que esto pueda producirse en un momento revolucionario, en el cual un pueblo decide fundar una nueva comunidad política.

Aquí es necesario señalar que, especialmente en el caso de la Revolución Francesa, esta no es la única lectura posible. Veámoslo con un poco de detalle. Los revolucionarios franceses entienden la *ciudadanía* como opuesta tanto a la *sujeción* o *dominación* como a la *humanidad*, esto es, a los derechos naturales del ser humano: libertad, igualdad, propiedad y resistencia a la opresión (en la Constitución de 1793, añadiendo la igualdad y considerando que el derecho de resistencia se deriva en realidad de los restantes). La primera oposición no presenta problemas: a la luz de lo que hemos dicho, sitúa a estos revolucionarios en la tradición republicana, según la cual la ciudadanía (la ley) es condición de posibilidad de la libertad, en la medida en que permite socavar ciertas relaciones de dominación que se dan en el seno de toda sociedad. Pero la segunda oposición parece ir precisamente en contra de esto, al supuestamente considerar la ciudadanía como una pérdida necesaria de la libertad natural en aras de garantizar los propios derechos naturales o pre-políticos, incluida la libertad.

La explicación de Marx es que la política es aquí únicamente un medio para garantizar la vida egoísta en la sociedad burguesa. Esta interpretación sitúa al pensamiento revolucionario francés alineado junto a los presupuestos fundamentales del liberalismo. Pero, tal vez, considerar la ciudadanía como un “instrumento” o un “artificio” garante de los derechos pre-políticos e imprescriptibles de los seres humanos, lo que podemos denominar una posición iusnaturalista, no es incompatible con una concepción de la ciudadanía como “constitutiva” de libertad. Piénsese el célebre discurso de Robespierre

“Sobre la necesidad de revocar el decreto sobre el marco de la plata”, pronunciado ante la Asamblea en agosto de 1791, en el que concibe la política como un instrumento garante de los derechos pre-políticos e imprescriptibles de los hombres al tiempo que liga claramente los derechos de ciudadanía a la libertad.³⁶ Esto es posible porque, si bien la ciudadanía se opone a la humanidad, el paso al “estado social” no supone una pérdida de libertad, sino una pérdida de ciertos “privilegios” o “ventajas”, pérdida que se realiza para garantizar los derechos fundamentales y, entre ellos, la libertad. Otra cuestión es si es adecuado considerar, como hacían los revolucionarios franceses, que la igualdad, la propiedad y la resistencia a la opresión (o, después, la igualdad) son todos ellos “derechos imprescriptibles”, pero no entraremos en este tema. Tampoco zanjaremos la cuestión de cuál de las dos visiones, la de Marx o esta última, es más adecuada para entender la Revolución Francesa. En cualquier caso, da la impresión de que las tendencias más democráticas de la misma no se ven afectadas por las críticas que Marx dirige al mundo liberal.

El propio Marx parece observar aquí una tensión, cuando señala que la “práctica” de los revolucionarios está, por momentos, en contradicción con la “teoría”, es decir, con esta subordinación de lo público (ciudadanía) a lo privado (humanidad). Pero termina refiriéndose exclusivamente a aquellos momentos en los que, al entrar en colisión con la esfera pública, la libertad no es respetada. Se trata de momentos en los que el Estado, la vida política, trata de aplastar la que es su premisa, su condición de posibilidad, la sociedad burguesa: es una situación de violencia, de contradicciones, de abolición no ya de la *vida egoísta*, sino de la *vida misma*. Marx entiende que esta práctica revolucionaria es ciega, es fruto de la exaltación, y que es solo una excepción pasajera a la regla, a la “teoría”, a la separación abstracta entre el ciudadano y el burgués. Sin embargo, el texto de Robespierre antes mencionado o, más en general, el pensamiento (y no solo la práctica) de las facciones más democráticas de la revolución, podrían contradecir en parte esta interpretación. Más allá de lo que hubo en estos revolucionarios de *guillotina*, un aspecto que la Historia no se ha cansado de repetir, también puede observarse en ellos un genuino espíritu público,³⁷ una voluntad por ir más allá de los estrechos límites de la sociedad burguesa.

Hecha esta precisión, volvamos al enigma señalado por Marx: la degradación, en un momento revolucionario, de la política a simple medio para salvaguardar la vida de la sociedad civil. El misterio, dice Marx, se resuelve “de forma sencilla”. Inicia entonces las que

³⁶ M. ROBESPIERRE, “Discurso sobre la necesidad de revocar el decreto sobre el marco de la plata”, en V. MÉNDEZ BAIGES (ed.), *El discurso revolucionario 1789-1793*, Sendai, Barcelona, 1993 [1791], pp. 95-96.

³⁷ R. GARCÍA MANRIQUE, *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, El Viejo Topo, Barcelona, 2013, p. 55.

probablemente son las páginas más brillantes de su ensayo. Las revoluciones que dieron origen a la Modernidad, al derrocar la sociedad estamental característica del feudalismo, suprimieron al mismo tiempo el carácter político de la sociedad civil. En el Antiguo Régimen, la sola acumulación de riquezas (actividad “privada”, desde los ojos modernos) de la burguesía tenía un componente político, pues ponía en riesgo la estructura social en su conjunto. Y no solo eso: todos los elementos de la sociedad estamental (la familia, el trabajo o la propiedad) tenían un carácter inmediatamente político, en tanto que eran parte de la forma de organización comunitaria de dicha sociedad. En la Modernidad, en cambio, la política se concentra exclusivamente en el Estado. En esto radica la esencia de la emancipación política, como ya había señalado Marx repetidamente.

«La revolución política *suprimió* [...] *el carácter político de la sociedad burguesa*. [...] Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de conformar la relación general del individuo hacia el conjunto del Estado».³⁸

Esta separación de lo político y su concentración en una esfera destinada a “representar” los intereses de la sociedad en su conjunto constituyen, según Marx, un gran progreso con respecto a una sociedad que dividía a las personas en estamentos desde el nacimiento hasta la muerte. Pero se trata, al mismo tiempo, de una emancipación ilusoria, en la medida en que el Estado dejará que los *particularismos* de la sociedad civil se sigan desarrollando en privado (e incluso aumenten) y, además, estará siempre subordinado con respecto a ella. Es por esto que, dice Marx, la emancipación política es en realidad la emancipación de la sociedad burguesa. Es la revolución de los burgueses hecha para favorecer los intereses de los burgueses:

«la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían [apresado] el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariencia* misma de un contenido general. La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos».³⁹

³⁸ K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, *cit.*, pp. 152-153.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

Estos derechos, naturalmente, no se presentan como los derechos del hombre egoísta, sino que están disfrazados como derechos universales del hombre, pretendidamente válidos en toda comunidad política e incluso antes de la constitución de esta. Obsérvese aquí que es el "materialismo" de la sociedad burguesa, que se esconde detrás de la máscara de los derechos humanos, lo que critica Marx, y no la idea de los derechos humanos en sí misma. La crítica se dirige contra esta operación de encubrimiento, por la cual la vida del ciudadano queda subordinada a la vida egoísta.

Los "derechos humanos", entendidos en este sentido, son un discurso que armoniza muy bien con el mito de la "guerra de todos contra todos" en el "estado de naturaleza". Incluso se podría pensar que se trata de dos visiones inseparables. El mito dice así: primero todos somos egoístas por naturaleza, por lo que se genera un clima de inseguridad generalizada; como sería imposible vivir así, decidimos seguir ciertas reglas sociales, fundamentalmente en la vida pública; esta "esfera política" tiene el objetivo de seguir permitiendo la "libertad" (aunque ahora esta se encuentre limitada) en la esfera privada. La ley, lo público, es lo que limita; los derechos, lo privado-natural, es lo que libera. Intentar extender la vida política más allá de los límites del Estado supone atentar contra la libertad de los individuos. Se consagran de este modo la imperfección de la vida pública y su limitación a una esfera restringida: intentar solucionarlo sería contraproducente y totalitario, pues iría en contra de la "naturaleza humana". En definitiva: desde la ontología liberal, no se puede vislumbrar una alternativa a la sociedad escindida, a la oposición entre el interés particular y el interés general.

Es por esto que la ciudadanía, para Marx, no puede ser una vía de emancipación: es solo una ficción para intentar controlar o arreglar los efectos más desagradables de la vida burguesa, elevada a vida humana universal. En los momentos en que se acentúe, además, el carácter clasista de Estado, la "ficción" puede llegar a ser no ya un paliativo, sino un sutil instrumento de dominación, una prédica teórica de la igualdad que permite funcionar mejor a las desigualdades de fondo; una forma de hacer pasar a estas como un mero asunto privado, natural, universal, carente de significación política y que, por lo tanto, no se puede cambiar. Lo sepan o no, viene a decir Marx, los partidarios de la emancipación política acaban rebajando la ciudadanía y la comunidad política en su conjunto a un medio para la conservación de unos derechos *particulares, dominadores*. El ciudadano se convierte en servidor del hombre egoísta.

La conclusión final de Marx soluciona este "enigma", esta subordinación de lo público a lo privado en un momento revolucionario: el Estado político no puede ir realmente en contra del egoísmo que subyace a los derechos humanos, porque el Estado y el egoísmo sin trabas surgen a la vez; se trata de dos "manifestaciones", por decirlo así, del nuevo modo de producción

capitalista, cuyos entresijos se encargará de descifrar Marx en su obra posterior.

«La *constitución del Estado político* y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *Derecho*, así como la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en *uno y el mismo acto*. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político* [...] La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta, el verdadero*⁴⁰ hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*».⁴¹

La alternativa que da Marx a esta emancipación ilusoria es la emancipación humana. Esta solamente se produce cuando la libertad individual se reconcilia con la vida comunitaria:

«La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte 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 tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana».⁴²

Marx ya es consciente de que el asunto de la emancipación se juega en el terreno de la sociedad civil: solo cambiando esta es posible emanciparse. Hay que centrar la atención en todo ese ámbito que la ideología liberal reduce a “vida privada”, para desvelar que la supuesta independencia de las “mónadas” es cierta en muy pocos casos, y que además está apoyada en unas relaciones sociales de

⁴⁰ Hay aquí una pequeña contradicción con respecto a lo dicho por Marx unos párrafos más atrás (en la página 150, según la edición castellana manejada). Allí Marx señalaba que la emancipación política supone considerar como verdadero (*wahre*) y auténtico (*eigentlichen*) hombre al burgués, y no al ciudadano. Ahora, en cambio, señala que la emancipación política supone considerar al burgués como el hombre real (*wirkliche*) y al ciudadano como el hombre verdadero (*wahre*). Se puede entender sin problemas a qué se refiere Marx, pero no está de más aclararlo: en el primer caso, verdadero equivale a “real” o “auténtico”; en el segundo, verdadero equivale a “moral” o “abstracto”.

⁴¹ K. MARX, “Sobre la cuestión judía”, *cit.*, p. 154.

⁴² *Ibid.*, p. 155.

dominación. Se trata, en fin, de no reducir *lo social* (lo comunitario) a *la política*, a lo “abstracto” (al Estado). Por decirlo con otras palabras: se trata de aumentar el espacio de *lo político* más allá del Estado.

La *crítica*, por tanto, se dirigirá de un modo creciente, en los años posteriores, hacia la sociedad civil, y muy especialmente hacia las relaciones que establecen los seres humanos en la producción. Es allí donde hay que buscar las principales *causas* que impiden la emancipación. Y es también allí donde hay que buscar la *figura* de dicha emancipación. Pero esto es ya otro cantar. Por ahora, no “asigna” la tarea de la emancipación a ninguna clase social concreta. Simplemente dice que el hombre individual tiene que recuperar en sí al ciudadano abstracto. Es cierto que unos meses después, en la “Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, escrita entre finales de 1843 y principios de 1844, Marx hace referencia por primera vez al proletariado, pero este aparece como un elemento pasivo, como la base material de la que tiene que echar mano la crítica, como el *corazón* que debe ser guiado por la *cabeza*, por la filosofía revolucionaria. Será un poco más adelante, hacia 1845, cuando Marx adopte sin ambages la perspectiva de la autoemancipación proletaria.⁴³ A pesar de que este no sea el tema del artículo, conviene decir aquí dos palabras sobre el mismo antes de concluir, concretamente en relación a lo siguiente: ¿cómo puede una clase concreta, particular, realizar nada menos que la emancipación *humana*? La única respuesta posible consiste en decir que puede porque es una clase *universal*.

«Esta razón no es, desde luego, que la clase trabajadora sea la más numerosa y la más pobre, como se ha dicho a veces. Lo que Marx y Engels señalaron es que los trabajadores asalariados modernos componen una clase social cuya emancipación no exige la explotación de ninguna otra clase».⁴⁴

Esto, sin duda, es lo fundamental: la revolución del proletariado no consiste en acabar con la dominación burguesa para sustituirla por la dominación proletaria, sino en abolir las injusticias de clase. Es por esto que es la única clase social que va más allá de los particularismos. De todas formas, seguramente tampoco es del todo irrelevante que la clase trabajadora sea, al mismo tiempo, la más numerosa y la más pobre (y que lo haya sido a lo largo de toda la historia). El hecho de que el proletariado soporte las cargas de la sociedad sin disfrutar de sus ventajas otorga a esta clase una indudable *fuerza moral*. Siempre que esta “miseria” no sea entendida en un sentido “religioso”, pues entonces se puede caer en formulaciones del tipo “cuanto peor es mejor” (cuanto más sufrimiento, más cerca de la redención), lo cierto es que es un aspecto que no puede obviarse. En cualquier caso, como ya hemos

⁴³ M. LÖWY, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, trad. de F. González Aramburu, Siglo XXI, Madrid, 1973, pp. 134-186.

⁴⁴ J. R. CAPELLA, “Leer el Manifiesto Comunista hoy”, en *Id.*, *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1993, p. 188.

dicho, la "teoría de la revolución" no es el asunto que aquí nos ocupa. Si la hemos mencionado es porque es una idea que en el pensamiento de Marx se halla ligada a la cuestión de la emancipación humana. En nuestros días, creo, sigue siendo necesario ocuparse de este tema, por mucho que nos pueda parecer "lejano": es necesario pensar, por ejemplo, la relación que debe guardar el *fin de la emancipación* con respecto a los *medios emancipadores* o, también, atender a las características de la clase oprimida, y especialmente a aquellos aspectos en los que difiere del proletariado industrial decimonónico.

En definitiva: en *Sobre la cuestión judía*, Marx ha dejado claro que la emancipación política no puede ser un objetivo final, pues no supone la superación de toda forma de dominación y alienación. En consecuencia, la confianza en la esfera política (en el Estado y en los derechos) como vía de emancipación, aunque no es rechazada de forma plena, sí queda seriamente entredicho. Como ya hemos señalado, el socialismo se ha posicionado, desde la perspectiva que otorgan los años, de dos maneras diferentes ante esta problemática. Una primera postura consiste en señalar que la estructura estatal ha servido *de facto* para ir más allá de la simple emancipación política, y esto a pesar de reconocer la parcialidad y la insuficiencia del proceso. La segunda, en cambio, insiste en el hecho de que la emancipación política no solo no agota ni culmina la emancipación humana, sino que además no puede contribuir a ella. Es decir, sospecha que la vía política sea realmente una vía de emancipación, y no camino a ninguna parte o, peor, un mecanismo de reproducción de la dominación. Desde mi punto de vista, las dos perspectivas no se oponen de forma tajante, y se puede incluso pensar que son en el fondo complementarias. Los "riesgos" de la primera posición son la confianza excesiva en una apertura del sistema desde dentro, la adopción de mecanismos y actitudes que afianzan más que subvierten el *statu quo*, la caída en el conformismo. El "peligro" de la segunda reside en la dificultad de pensar una vía alternativa, lo cual puede desembocar en la desesperanza, cuando no en la crítica estéril, en el gesto estético, en la adopción de un *más allá* (es decir, un *más acá*) de la Ilustración.

La postura de Marx, más próxima a la segunda perspectiva, no cayó sin embargo en sus inconvenientes. La alternativa a la viciada vía política estaba surgiendo con fuerza en su época. Los trabajadores empezaban a organizarse y a reclamar lo que era suyo. Sus luchas son lo que interesa a Marx desde 1845, y no la ciudadanía con sus falsos derechos, que conviven con la dominación. ¿Debemos considerar este "espíritu" revolucionario como algo del pasado? Evidentemente no. ¿Debemos saber combinarlo con la vía política, en lugar de concebirlo como algo opuesto a ella? Creo que sí. Y en el caso de los derechos especialmente.

5.- CONCLUSIÓN

Marx lleva a cabo dos críticas a los derechos humanos. Por un lado, muestra las limitaciones emancipatorias de los derechos *de ciudadanía*, resultado de la (no reconocida) subordinación del Estado con respecto a la sociedad civil. Por otro, desvela el egoísmo que se esconde detrás de los llamados derechos *humanos*, los cuales son en realidad una forma de naturalizar la forma de vida de la sociedad burguesa. Termina por relacionar una crítica con otra, señalando que la emancipación política (el reconocimiento de los derechos de ciudadanía) y el egoísmo sin trabas de la sociedad civil (sancionado a través de los derechos humanos) son dos procesos que tienen lugar *a la vez*, en el momento en que el ascenso de la burguesía rompe con los mecanismos de la vieja sociedad feudal. Este parto gemelar explica que, incluso en los momentos revolucionarios, la burguesía ascendente conciba la vida política como un simple *medio* para el aseguramiento de los derechos pre-políticos.

¿Cómo nos interpela esta doble crítica marxiana en la actualidad? En el caso de los derechos humanos, nos obliga a preguntarnos si resulta posible concebirlos de forma sólida y coherente más allá de la forma *individualista* o *egoísta* a la que los somete el pensamiento liberal. De esta posibilidad depende el que una moral basada o expresada en el lenguaje los derechos pueda llegar a constituir un pensamiento emancipatorio. En el caso de los derechos de ciudadanía, nos empuja a intentar pensarlos más allá de su forma *abstracta* o *limitada*. Esto requiere tener presente el proceso de incorporación de los derechos sociales a la ciudadanía y las consecuencias que de ello se siguen con respecto a las limitaciones de la emancipación política (del Estado con respecto a la sociedad civil): no para coquetear con la idea de que estas limitaciones son hoy más livianas, pero sí para ser conscientes de que se han modificado. En un momento en que las fuerzas apátridas del capital se muestran más fuertes y extendidas que nunca, desplazándose sin trabas por todo lo ancho del globo, urge cuestionarse qué papel puede jugar el Estado en la difícil tarea de embridarlas. Sea como sea, la mejor prueba de la profundidad de la crítica marxiana seguramente sea que estos dos interrogantes aún permanecen, por mucho que nos esforcemos en encontrarles solución, incómodamente abiertos.